

Ștefan Bolea

○

Ontologia negației

– eseu despre nihilism –

Coperta: **Anca Pintilie**

Pe coperta I: Albrecht Dürer, *Cei patru cavaleri ai Apocalipsei*

Copyright © Ștefan Bolea, 2004

© Casa Cărții de Știință, pentru prezenta ediție

..

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BOLEA, ȘTEFAN

Ontologia negației: eseu despre nihilism
/ Ștefan Bolea. - Cluj-Napoca : Casa Cărții de Știință,
2004

Bibliogr.

ISBN 973-686-612-2

165.721

Director: Mircea Trifu

Fondator: dr. T.A. Codreanu

Redactor șef: Irina Petraș

Tehnoredactare computerizată: Ana-Maria Negru

Tiparul executat la Casa Cărții de Știință

400129 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor nr. 6-8

Tel./fax: 0264-431920

www.casacartii.ro; e-mail: editura@casacartii.ro

Ștefan Bolea

Ontologia negației

– eseu despre nihilism –

Casa Cărții de Știință
Cluj-Napoca, 2004

EPIGRAF:

*„Lieber will noch der Mensch das Nichts
wollen,
als nicht wollen.“*

(Voința de neant este preferabilă non-voinței.)

Friedrich Nietzsche

Mulțumiri

Vreau să mulțumesc profesorului Marius Jucan, care m-a ajutat la organizarea/structura acestei lucrări de diplomă. De asemenea, cartea Mădălinei Diaconu (*Pe marginea abisului - Søren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea*) mi-a dat impulsul să scriu varianta mea. Îi mulțumesc autoarei pe această cale. *Last but not least* îi mulțumesc tatălui meu pentru ajutorul dat la procurarea bibliografiei.

De asemenea, mulțumesc revistelor „Sisif” (www.sisif.ro) și „Egophobia” (www.egophobia.ro), care au publicat fragmente din acest eseu, și listei de discuții Ro_filosofia, pentru feed-back.

1. Introducere

1.1. Structură

Prezentul eseu încearcă să stabilească diagnosticul unei mentalități de secol 19, referitoare la nihilismul european din filozofie, literatură și politică. Tratarea este, în general, comparativistă și premisele discursului sunt, în principal, filozofice. În filozofia secolului 19, discipolul infidel al lui Hegel (Søren Kierkegaard) și discipolul infidel al lui Schopenhauer (Friedrich Nietzsche) sunt creatori unui nou *trend* de filozofie, iraționalist, descentrat, polimorf, premergător anti-metafizicii. În literatură, cazurile lui Lautréamont și Arthur Rimbaud, au fost cele care ne-au reținut atenția, pre-eminente pentru anti-umanismul și pentru valorizarea în premieră a subconștientului. În istoria doctrinelor politice, anarhismul a fost, desigur, cea mai violentă expresie a punerii în discuție a legitimității statului. Max Stirner, cu discursul său egocentrist, frizând demonismul și Bakunin, cu a sa deconstrucție a legitimității religioase și al său anti-autoritarism vehement, au fost luați în considerare.

Dacă ar fi să evidențiem o constantă a discursului nihilist, aceasta ar fi *vitalitatea*. Este acel pesimism activ, *pozitiv*, despre care vorbește Jean Delumeau, atunci când se referă la mentalitatea grecească. Toate textele studiate au un ritm vivace, ușor nevrozat, chiar și atunci când obiectul studiului este funebru. Este un semn de sănătate, acela de a-ți păstra buna-dispoziție, atunci când intri pe un teritoriu lipsit de viață.

Prezentul eseu este tributary următoarelor studii *Anormalii* de Michel Foucault, cărțile lui Heidegger și

Deleuze despre Nietzsche, *Religia și creșterea puterii* de Călin Călin și *Pe Marginea Abisului* de Mădălina Diaconu, care este prima lucrare de meontologie apărută în România. De asemenea, acest eseu a fost influențat de cultura urbană media, de la filme și jocuri pe calculator la muzica Gothic Metal.

1.2. Definiții ale nihilismului

Să dăm trei definiții ale nihilismului, fiecare acoperind partiții diferite în dinamica acestui concept polisemic. Prima definiție este de actualitate, discutând mai ales rolul nietzscheanismului în „succesul” nihilismului în secolul 20:

„Nihilismul este concepția că toate valorile sunt nefundamentate și că nimic nu poate fi cunoscut sau comunicat. Este deseori asociat cu pesimismul extrem și cu un scepticism radical care condamnă existența. Un nihilist adevărat nu va crede în nimic, nu va avea loialități, și nici un scop, în afara unui posibil impuls de a distruge. În timp ce puțin filozofi se autodefinesc ca nihiliști, nihilismul este cel mai adesea asociat cu Friedrich Nietzsche, care a adus argumente în favoarea tezei că efectele corozive ale nihilismului vor distruge toate convingerile morale, religioase și metafizice și pregătesc cea mai mare criză din istoria umanității.

În secolul 20, teme nihiliste – insuccesul epistemologiei, distrugerea valorii și lipsa de scop cosmică – au preocupat artiștii, criticii sociali și filozofii. În anii '50, de exemplu, existențialiștii au popularizat principii ale nihilismului, în încercarea de a-i diminua potențialul distructiv. La sfârșitul secolului, disperarea existențială ca răspuns al nihilismului a făcut locul unei atitudini indiferente, adesea asociată cu antifundamentalismul” (*Internet Encyclopedia of Philosophy*).

Niște distincții importante aduce a doua definiție din *Enciclopedia Filosofică*, apărută în Italia în 1957. Este o definiție care privește nihilismul în primul rând în relația sa *hard* cu ontologia:

„[Nihilismul este] o doctrină care tinde să nege realitatea ființei sau orice ordine a ei, în sens teoretic sau practic. [...] Se face distincție între *un nihilism metafizic*, negator al realității substanțiale (ca reprezentant al acestei forme de nihilism fenomenist este invocat Gorgias), *un nihilism logico-gnoseologic*, care refuză să atribuie adevărului orice valoare obiectivă, apropiat de scepticism, și *un nihilism moral-politic*, consecință a primelor două forme și care contestă orice normă și obligație socială.”¹

O a treia definiție, extrasă din *Encyclopedia Britannica* (Deluxe Edition, 2004), tratează nihilismul pornind de la istoria particulară a acestui termen din Rusia sfârșitului de secol 19:

“În principiu, nihilismul reprezintă filozofia negării tuturor formelor de estetică; se bazează pe utilitarism și raționalism științific. Științele sociale și sistemele filozofiei clasice sunt respinse în bloc. Nihilismul a reprezentat o formă brutală de pozitivism și materialism, o revoltă împotriva ordinii sociale stabilite, negând autoritatea reprezentată de stat, biserică sau de familie. Își baza credințele strict pe faptul științific; știința devenind leacul pentru toate problemele sociale. Toate relele, cred nihilistii, se trag dintr-o singură sursă – ignoranța – pe care doar știința o poate înlătura.

Gândirea nihilistă a fost profund influențată de filozofi ca Ludwig Feuerbach, Charles Darwin, Henry Buckle și Herbert Spencer. Pentru că nihilistii neagă

¹ apud. Mădălina Diaconu, *Pe marginea Abisului. Søren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea*, Cuvânt înainte de Ion Ianoși, Editura Științifică, București, 1996, p.15-16

dualitatea umană spirit-suflet, combinația dintre substanță spirituală și materială, au intrat într-un conflict violent cu autoritățile ecleziastice. Pentru că nihiștii puneau sub semnul întrebării doctrina dreptului divin, au intrat într-un conflict similar cu autoritățile seculare. Pentru că batjocoreau legătura socială și autoritatea familială, un conflict între tați și fii a devenit iminent, și aceasta este tema romanului lui Turgheniev (*Părinți și copii*, 1862). O comparație dintre eroul lui Turgheniev, Bazarov, și eroul lui Leonid Andreev, Savva (scriere de la începutul secolului 20), relevă deteriorarea filozofiei nihiliste, care s-a transformat din scientism într-o justificare a terorii și a distrugerii ca mijloace de îndeplinire a scopului.”

Aceste definiții au doar o valoare orientativă. Mai însemnată pentru tratarea conceptului este problematica sa. Tratarea noastră (bazată în special pe grila Nietzsche-Heidegger) are influențe literare, în special la nivelul imagisticii. De multe ori, o imersiune în intuitiv a fost preferată argumentării abstracte. De altfel, și rolul social (sociologic) al nihilismului ne-a trezit interesul, urmând indicațiile lui Georges Minois.

1.3. Problematică

1. Nihilismul propune un scepticism radical și o critică la modul absolut a valorilor, dar este o credință relativă față de sine însuși. El se auto-menajează, pentru că s-ar auto-anula dacă și-ar aplica principiile „pe propria sa piele”. Cu alte cuvinte, nihilismul teoretizează un implicit. Este, ca toate celelalte teorii din corpul metafizicii, susceptibil la relativitate. Dacă accepți implicitul, îți este garantată „salvarea” (corpus-ul metodologic).

2. Nihilismul nu are o mare valoare pozitivă. El este indispensabil ca instanță critică, în momentele de criză, atunci când academismul sau decadența ating cote maxime.

Amorfismului slăbiciunii, degenerescenței mentale, li se răspunde cu violență; ele sunt negate la modul absolut. O mare secătuire a forțelor, un mare reflex gol al științei, al artei sau al filozofiei, o devalorizare evidentă – sunt stigmatizate, sunt blamate la modul inchizitorial. Iată deci una din componentele morale ale nihilismului: aceste refuz de a pactiza cu mizeria, cu decadența, cu sterilitatea. Desigur, dezbaterea nihilistă nu este o înfruntare între *gentlemen*. Nihilismul se bazează pe un absolutism (pe care nu îl aplică asupra lui însuși), nu are o facultate echilibrată de apreciere – și aneantizează totul în calea sa. Acest purism nihilist este aproape nazist: ceea ce este rău nu poate fi îndreptat (nihilismul nu are o funcție soteriologică), trebuie eliminat.

3. Trebuie să privim nihilismul ca pe un instrument de lucru. El servește scopului de a devaloriza ceva ce nu mai este eficient, care a expirat, dar care refuză să dea seama de decadența sa actuală; el trebuie abandonat, odată ce obiectul criticii a fost distrus, a încetat să mai existe ca sursă de slăbiciune, decadență. Nihilismul este un instrument – el aneantizează valorile corupte, lasă un gol *rodnic*, în măsura în care acel spațiu gol poate fi umplut (cu altceva decât nihilismul).

4. Prima etapă a nihilismului este nihilismul pasiv². Nihilismul pasiv țintește spre propria sa autoanulare. Este regresiv, încărcat cu nostalgie, regret, resentimente după un Cer gol. Nihilismul pasiv alimentează nihilismul activ, care trimite totul în vid. Nihilismul activ reamenajează spațiul, îl golește.³ Este prospectiv și utopic. Nihilismul activ curăță totul, inclusiv nihilismul pasiv. Nihilismul pasiv îl alimentează cu violență. (Această transmutație este

² A se vedea Nietzsche, *Voința de putere* și Heidegger, *Nietzsche*.

³ „Nihilismul extrem, dar activ, evacuează valorile prevalente anterior o dată cu *spațiul* lor (suprasensibilul) și în vidul acesta aranjează mai întâi posibilitățile unei noi instituii a valorilor” (Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, citat în *Secolul 21*, Nr.1-6/2001, p. 174

reprezentată în literatură prin trecerea de la simbolism la suprarealism⁴). Nihilismul pasiv pregătește Criza, cel activ o numește și o generalizează.

5. Nihilismul activ rupe ciclul, este ultima verigă din lanț, el desăvârșește un stadiu, completează o eră. După succesul nihilismului activ, sistemele ideatice ajung la o cotitură, la un „punct de solstițiu” (simbologia Orei Zero în nihilism). Nihilismul activ este un sfârșit-început, în sensul în care la Ora Zero, nu mai avem nevoie de nihilism.

6. Des-ființarea nihilistă, făcută la modul absolut, „devalorizează valorile” (mai bine zis, le ne-numește, le anulează numele), cu scopul de a oblitera posibilitatea folosirii lor greșite. Nihilismul nu dă și o resemnificare – ci numai o *disemnificare*.

⁴ Pentru orice curent/doctrină, ce vrea să demoleze totul (ce are pretenția că fără distrugerea fundamentală nu se mai poate crea nimic), suprarealismul este o referință necesară, un clasicism fondator.

2. Schizo-dialectica: Kierkegaard

*Disperarea e numită maladie mortală:
această contradicție tulburătoare, acea boală,
aflată în eu, de a muri veșnic, de a muri și
totuși de a nu muri, de a muri moartea.*

Kierkegaard

Introducere

“Totul doarme; doar morții se ridică din morminte și trăiesc din nou. Numai că eu nu sunt mort, astfel nu mă pot trezi din nou la viață; chiar dacă aș fi mort, n-aș putea să renasc, pentru că n-am trăit niciodată...”⁵ Acest pasaj, din *Stadiile* lui Kierkegaard, relevă perfect mentalitatea nihilistă a scriitorului danez. Stilul lui metaforic, paradoxical, oximoronic determină aptitudinile sale poetice. Există comentatori kierkegaardieni care îi refuză scriitorului nostru atribuția de filozof. Este un fapt, că la fel ca Schopenhauer sau Cioran, Kierkegaard are o structură prea profundă, prea originală, pentru a fi doar un filozof. Paginile sale de jurnal, *Diapsalmata* și într-o oarecare măsură toate scrierile sale, sunt învecinate cu literatura. Acest lucru și interesul pentru viață, pentru *existență*, sunt probabil motivele, pentru care Kierkegaard, a fost receptat cu entuziasm de anti-metafizicieni ca Heidegger, Șestov sau Cioran sau de literați ca Fondane sau Camus.

Din acest prim citat reținem în afară de *feeling*-ul romantic sau chiar gotic (prezentând similitudini cu *Manfred*

⁵ Kierkegaard, *Stadien*, apud. Adorno, *Werke*, Band 2, „Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen”, Suhrkamp, 1998, p.93

de Byron), care este, ca să spunem așa, lichidul amniotic în care imersează mesajul, două idei: o inversare a situației reale (*morții trăiesc*), care antrenează o nuanță de regret tanatofil (*dar eu nu sunt mort...*) și un sentiment tragic de inutilitate a existenței (*n-am trăit niciodată*). Cheia acestui pasaj este tocmai sentimentul de inadecvare, care provoacă meditația asupra inutilității și regretul personajului auctorial. De asemenea, inadecvarea își are suport în sentimentul de înstrăinare al naratorului, în distanțarea față de propria sa persoană. Am putea extrage, de altfel, din citatul de mai sus narcisismul care nu exclude ura-de-sine (în sensul evidențiat de Erich Fromm) și masochismul, pe care Kierkegaard îl expune în *Boala aducătoare de moarte*, fără a-l numi.

Cazul lui Kierkegaard este fascinant pentru că între viața și opera sa există corespondențe foarte nuanțate. Copilăria sa traumatizată de personalitatea puternică a unui tată care se credea urmărit de un blestem⁶ i-a insuflat sentimentul vinovăției, logodna ruptă cu Regine Olsen din motive ambivalente i-a inspirat pagini de un donjuanism strălucitor precum cele din *Jurnalul seducătorului* sau oarecum antifeministe, ca, de pildă, cele din *Boala aducătoare de moarte*. De asemenea, scandalul *Corsarului* este decisiv pentru „sentimentul aproape paranoic de izolare”⁷, ce l-a încercat spre sfârșitul vieții.

Nu este totuși momentul să facem o psihanaliză a vieții lui Kierkegaard, ni se pare mai rodnic să ne oprim asupra vieții ideilor sale. În anii 1830, când Kierkegaard ajungea la maturitate, filozofia era acaparată de victoria

⁶ „Intunecatul fundal care, din cea mai fragedă copilărie, a fost o parte a vieții mele” (Kierkegaard, *Jurnal*, apud. Gardiner, „Kierkegaard”, traducere Laurențiu Ștefan-Șcarlat, Editura Humanitas, București, 1997, p.12)

⁷ Gardiner, *op. cit.*, p. 22

idealismului german. Fichte, Schelling⁸ și mai ales Hegel dominau scena filozofică⁹. Kierkegaard le reproșează acestora că omul “nu este o esență abstractă, ci un sine concret, care trebuie în primul rând să existe.”¹⁰ Constructelor complicate ale idealismului german el le substituie o filozofie a existentului, cu determinațiile sale esențiale, cum ar fi anxietatea, disperarea, păcatul, vina.

Principalul adversar a lui Kierkegaard este Hegel. Și este interesant că tezele de bază ale filozofului danez sunt expuse tocmai în termeni hegelieni, în dialectica prezentată în *Fenomenologia spiritului*, tocmai pentru ca replica lui să fie mai nemijlocită. Care sunt reproșurile pe care i le-aduce Kierkegaard lui Hegel? Primul a fost amintit: existența a fost uitată în favoarea unui construct abstract, care nu mai are relevanță pentru individ. Al doilea ar fi acesta: hegelianismul nu mai are loc pentru individul existent, îl universalizează, îl devorează, îl asimilează în conceptul de Stat absolut.¹¹ Individul este ceva fantasmagoric, ceva lipsit de realitatea în filozofia lui Hegel.

Și acum o referire importantă la metodele celor doi: Hegel se folosește de metoda dialectică, sinteza fiind rezultatul unei teze și a unei anti-teze. La el cele două contradicții se dizolvau, erau mediate în sinteză. Kierkegaard nu crede în această sinteză, pentru a trece de la un stadiu la altul, avem nevoie de *salt*, de rupere, de schimbare totală. Kierkegaard folosește o dialectică a discontinuității. Sinteza nu este o împăcare a contradicțiilor, ci o degradare lor. Însăși

⁸ Ale cărui cursuri le audiase la Berlin.

⁹ Trebuie să așteptăm încă 18 ani pentru ca Schopenhauer să fie descoperit.

¹⁰ Hennigfeld, *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld, Primus Verlag, 1998, p.90

¹¹ Copleston, *A History of Philosophy*, vol. VII, Image Books, 1963, p.105

coincidentia oppositorum ne este refuzată dacă apelăm la sinteză, căci adevărata cunoaștere are nevoie de contraste, de conflicte, cum are nevoie de salturile dialectice. Platon a înțeles înrudirea aceasta dintre salt și dialectică. În *Symposion* aflăm că “gradele dialecticii trebuie escaladate unul după altul și succesiv, εφεξής [...], dar că la capătul acestei ascensiuni trebuie să sărim brusc, ἐξαίφνης.”¹²

Am făcut acest excurs pentru a înțelege mai bine metoda kierkegaardiană, care este incomprehensibilă în afara criticii idealismului german și în special a hegelianismului. De asemenea, expunerea despre dialectica discontinuității ne va fi de folos în înțelegerea principiilor textelor ce le vom analiza.

Frică și cutremurare (1843)

Frică și cutremurare (1843), subintitulată *Lirică dialectică*, scrisă sub pseudonimul Johannes de Silentio, are un conținut provocator. În *Pre-dispunere* este povestit de patru ori, de fiecare dată punându-se accentul pe alt element, episodul biblic al testului sau al ordaliei (Mădălina Diaconu) la care este supus Avraam. Dumnezeu îi poruncește lui Avraam să-și ucidă fiul, pe Isaac, și este oprit în ultima clipă (în momentul în care “ridică cuțitul”).

Ideea principală a cărții este următoarea: există împrejurări când eticul poate fi suspendat de teologic, exemplul prin excelență fiind constituit de cazul lui Avraam. Ideea este foarte periculoasă și ea pledează pentru un “nihilism moral”, spune Patrick Gardiner. Considerațiile lui Kierkegaard asupra lui Avraam “vizează posibilitatea suspendării *teleologice* a eticului de către religios”, astfel pune

¹² Jankélévitch, *Tratat despre moarte*, traducerea Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p.266

¹² Gardiner, *op.cit.*, p.83

în discuție, chiar “subminează încrederea în toate valorizările noastre.”¹³ Ni se pare îndreptățită părerea lui Gardiner, pentru că, privind ecuația algebrică a ordaliei lui Avraam avem justificarea unei crime. Mădălina Diaconu amintește și soluția dată de Kant acestei dileme, în *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*.

“Faptul că nu ar trebui să-l ucid pe fiul meu bun este absolut sigur, că însă tu, care îmi apari, ești Dumnezeu, de aceasta nu mai sunt sigur și nici nu pot fi, chiar dacă vocea ar coborî din cerul vizibil.”¹⁴

Altceva ne interesează aici: judecata lui Kierkegaard asupra religiei se bazează pe categoria *îngrozitorului* și aici se înrudește foarte mult cu Lev Șestov. Este *îngrozitor* ceea ce i-a cerut Dumnezeu lui Avraam să facă, este *îngrozitor* ceea ce Avraam era gata să facă, dar poate tocmai creștinismul este *îngrozitor* în esența lui. Kierkegaard are o justificare pentru “nihilismul său moral”, el nu este un gratuit. Șocul este menit să-i trezească pe contemporanii săi din letargia lor spirituală, din agonia lor, din somnul lor tihnit. Pentru că revelația înseamnă trezire, ne spune Șestov. Gratuitatea, trivialitatea și lipsa de angajare cu care priveau contemporanii săi creștinismul este tocmai justificarea apologului lui Avraam.

Pentru că este îngrozitor să ai un suflet, este îngrozitor să ai un spirit, dar este mai *groaznic* să fii inconștient că ai un spirit. Pentru Kierkegaard, nașterea este a doua naștere, cea spirituală, aflăm în *Fărâme filozofice*. Nihilismul lui Kierkegaard este o armă îndreptată împotriva unui *nihil*. Dacă Nietzsche folosea, după cum vom vedea mai târziu, nihilismul ca antidot împotriva altui nihilism, Kierkegaard aneantizează nimicnicia (în sens literal), negritudinea morală și inconștiența contemporanilor săi.

¹³ apud. Diaconu, *Pe marginea Abisului*, p.150

Scrierile sale au accente antiumaniste, anistorice, privite în acest sens.

Să ne oprim puțin asupra lui Avraam, acest personaj *absurd*. *Cavalerul credinței* este privit în antiteză cu eroul moral sau *tragic*. De exemplu Agamemnon își sacrifică fiica pentru binele statului. Oricât ar suferi pentru acțiunea sa, “el are totuși garanția că se conformează exigențelor unui principiu recunoscut”, “se bucură de securitatea universalului.”¹⁵ El “rămâne [...] înlăuntrul eticului.”¹⁶ Avraam, însă, transgresează eticul. “El este gata să meargă până la capăt indiferent de înspăimântătoarele consecințe ale angajamentului său paradoxal” pentru că “s-a pus pe sine într-o relație absolută cu absolutul.”¹⁷

Nietzsche spunea în *Dincolo de bine și de rău* că trebuie să abandonăm calea moralei. Aceeași indiferență față de principiile moralei o găsim în *Frică și cutremurare*, cu mențiunea că morala, cu tot ce implică ea, este insignifiantă față de preocupările religioase. Kierkegaard spune explicit: “Orice datorie este, în esență, datorie față de Dumnezeu.”¹⁸

Conceptul de anxietate (1844)

Această lucrare, ce apare sub pseudonimul lui Virgilius Haufniensis, este poate scrierea cea mai “existențialistă” a lui Kierkegaard. Vom aminti temele sale principale, apoi ne vom opri asupra conceptului de “închidere de sine”, care ni se pare nihilist prin excelență. Anxietatea este o meditație asupra nimicului, idee ce reverberează la Sartre.

¹⁵ Gardiner, *op.cit.*, p.81

¹⁶ Kierkegaard, *Frică și cutremurare*. Hegel – *Spiritul iudaismului*, traducere, cuvânt introductiv, note de Dragoș Popescu, Editura Antaios, Oradea, 2001, p.63

¹⁷ Gardiner, *op.cit.*, p.82

¹⁸ Kierkegaard, *op.cit.*, p. 71

Kierkegaard pornește de la distincția dintre anxietate și simpla teamă, (teamă are un obiect definit, anxietatea, nu). “Dacă întrebăm [...]: *care este obiectul anxietății?* va trebui să ni să răspundă, aici ca și pretutindeni, că este *nimicul*. Anxietatea și nimirul își corespund reciproc întotdeauna.”¹⁹ Comentatori ca Rochol sau Stack apreciază că libertatea instituie sinele din nimic²⁰, evidențiind caracterul lipsit de cauză al acestei libertăți. Anxietatea “privește propria posibilitate de a face binele sau răul [...] întrucât lipsa de cauzalitate a libertății implică absența necesității de a face binele sau de a se realiza pe sine.”²¹

Corelația dintre anxietate și libertatea-instituitoare este clară: când un eu devine eu, devine liber față de Dumnezeu (ieșirea din Paradis), are îndoieli asupra semnificației sale, pentru că separarea eliberării este o naștere traumatică. Este ceea ce Fromm explica prin conceptele *libertății față de* și *libertății să*. “Libertatea [...] pare o cursă; [individul] este *liber față de* dulcea robie a paradisului, dar nu este *liber să* se conducă pe sine, să-și realizeze individualitatea.”²² Astfel “creșterea individuației înseamnă o creștere a izolării și a nesiguranței.”²³ “Anxietatea este realitatea libertății ca posibilitate a posibilității”²⁴, anxietatea garantează și faptul că avem de-a face cu o libertate negativă, o *libertate față de*. Walter Schulz prezintă, de asemenea, anxietatea drept teama de propria libertate: “**teamă este teama față de saltul libertății în libertate.**”²⁵

¹⁹ Kierkegaard, *Scrieri 1, Conceptul de anxietate*, traducere Adrian Arsinevici, Editura Amarcord, Timișoara, 1998, p.138

²⁰ apud. Diaconu, *op.cit.*, p.121

²¹ Diaconu, *op.cit.*, p.122

²² Fromm, *Frica de libertate*, traducerea Magdalena Mărginuț, Editura Teora, București, 1998, p.37

²³ Fromm, *op.cit.*, p.38

²⁴ Kierkegaard, *op.cit.*, p.78

²⁵ apud. Diaconu, *op.cit.*, p.122

Cel mai nihilist concept al lui Kierkegaard este *închiderea de sine* [*det Indesluttede*], care este o trăsătură a *demonicului*. Despre *demonic* se spune că este “nelibertatea ce vrea să se închidă în sine.”²⁶ “Din punct de vedere psihologic, [închiderea de sine] exprimă nu numai imposibilitatea, ci și refuzul comunicării, închiderea într-o rezervă orgolioasă, în tăcere, iar din perspectiva existențială reflectă atât refuzul alterității personale, cât și suspendarea, blocarea devenirii spirituale.”²⁷ Este vorba despre o încarcerare mentală, care are drept consecințe imposibilitatea de imaginare a alterității (*celălalt* nu mai este un *tu*, ci un *se*), dar și o reificare a propriei personalități (*eu însumi* devine *se*).

Kierkegaard vorbește și despre o închidere de sine benefică: “Nici o individualitate n-a fost niciodată vreodată mai expansivă, într-un sens mai frumos și mai nobil, precum cea închisă în pânțele unei mari idei” (*Brutus și Henry V*), referindu-se, desigur, la disciplina și forța morală ce rezultă din însingurare. Dar *închiderea de sine* demonică este trăsătură *par excellence* nihilistă, deoarece avem de a face cu o încarcerare care nu se închide în ceva, ci se închide pe sine.²⁸ Astfel, demonicul “devine prizonierul propriei interiorități perverse”²⁹, devine o monstruozitate, ceva de genul unei non-ființe alienate și reificate.

Maladia mortală (1849)

În această operă kierkegaardiană, semnată Anti-Climacus, avem de-a face cu o adevărată „fenomenologie a disperării”, “atitudine primară prezentă în nihilism”.³⁰ *Maladia*

²⁶ Kierkegaard, *op.cit.*, p.166

²⁷ Diaconu, *op.cit.*, p.125

²⁸ Kierkegaard, *op.cit.*, p.167

²⁹ Diaconu, *op.cit.*, p.126

³⁰ Diaconu, *op.cit.*, p.130

mortală se deschide cu celebra definiție a sinelui drept “un raport care se raportează la sine și în acest a-se-raporta-la-sine-însuși se raportează la un altul.”³¹ Faptul că sinele se raportează prin raportul de sine însuși la temeiul său, la Dumnezeu, la Altul absolut, dă naștere la un paradox. În raportul său, sinele finit trebuie să se golească, să se autodistrugă, “să facă loc pentru ca Dumnezeu să poată veni.” Prin enunțarea acestei teze, Kierkegaard se apropie de un Ferdinand Ebner, care spunea: “În ultimele temeiuri ale vieții noastre spirituale, Dumnezeu este adevăratul Tu al adevăratului Eu al omului.”³² De asemenea, exprimarea sa amintește de acel *apetito de Dios* al Sfântului Ioan al Crucii: “Descoperă-mi prezența ta. Vederea frumuseții tale să mă ucidă.”³³

Disperarea este un “raport fals”³⁴ sau mai nuanțat “o contestare a caracterului relațional al sinelui, o dizarmonie, o stricare sau o eșuare a realizării raportului.”³⁵ Kierkegaard spune că “faptul de a fi disperat este o determinare a spiritului și stă în raport cu veșnicul care este în om”³⁶, ceea ce are o consecință pozitivă: prin disperare putem conștientiza propria noastră sineitate. Cel mai interesant pasaj din *Maladia mortală* îmi pare cel de pagina 19, în care Kierkegaard face o analogie dintre disperare și agonia existențială, fragment care îl prevestește pe Gioran, cel din *Pe culmile disperării*.

“Moartea este sfârșitul maladiei, dar moartea nu este sfârșitul. [...] Tulburarea disperării constă tocmai din a nu

³¹ Folosesc traducerea Mădălinei Diaconu, *op.cit.*, p.132

³² apud. Kampits, *Între aparență și realitate. O istorie a filozofiei austriece*, traducere Radu Gabriel Pârvu, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 193

³³ apud. Delumeau, *Păcatul și frica*, traducere Mihai Ungurean și Liviu Papuc, Editura Polirom, Iasi, 1998, p. 368

³⁴ Kierkegaard, *Maladia mortală*, traducere George Popescu, Editura Omniscop, 1998, p.17

³⁵ Theunissen și Greve *apud.* Diaconu, *op.cit.*, p.133

³⁶ Kierkegaard, *op.cit.*, p.18

putea muri. De aceea se aseamănă mai mult cu starea muribundului când se zbate în lupta cu moartea și nu poate muri. [...] A cădea în maladia mortală înseamnă a nu putea muri. [...] Disperarea e numită maladie mortală: această contradicție tulburătoare, acea boală, aflată în eu, de a muri veșnic, de a muri și totuși de a nu muri, de *a muri moartea* (s.n.); și a putea trăi în această stare pentru o clipă înseamnă a trăi veșnic.”

Mai multe idei se desprind din acest pasaj. Prima ar fi aceea că, *habitus*-ul disperatului este un fel de infern, în care cel mai bun care i se poate întâmpla este tocmai moartea, lucru care nu se întâmplă. Învestirea de valori în moarte, așa-numita tanatofilie, care este tema recurentă a oricărui pesimism ce evoluează înspre nihilism, vorbește despre o depreciere radicală a vieții, despre o nemulțumire față de situația prezentă și despre o implicită ură de sine (este ceea ce Nietzsche numea în *Amurgul idolilor* o „lipsă de înțelepciune”). Indiciile că disperatul ar viețui într-un infern ni le dau ultima frază (*a putea trăi în această stare...*); după cum știm din Georges Minois atributul infernului este tocmai încremenirea timpului, eterna reluare a orei Zero beckettienne, faptul că o clipă durează mii de ani. O a doua idee este o consecință a malădiei mortale: conceptele de eternitate, suferință și viață sunt intercondiționate; suferința veșnică este oarecum amplificată de eterna existare. Iar a treia și cea mai importantă ar fi aceasta: *a muri moartea* înseamnă a trăi moartea, *a muri moartea* veșnic înseamnă a trăi moartea veșnic; astfel nu există moarte, ci doar sentimentul dezesperant al agoniei, al “îmanenței vieții în moarte” (Cioran).

Cel mai nihilist dintre tipurile de disperare analizate de Kierkegaard este cel demonic, “ca o formă de disperare de a fi el însuși”. Vom folosi din nou un citat extins, pe care îl vom analiza:

“Eul este stăpân al lui însuși, în mod absolut, [...] stăpân pe sine. [...] Acest suveran absolut este un rege fără regat; el în fond, domnește peste nimic; statul său, împărăția sa este supusă unei dialectici după care *în orice clipă este posibilă revoluția*. (s.n.) [...] Originea demoniului înseamnă deseori aceasta: un eu care vrea cu disperare să fie sine însuși se îndurerează de acest sine, de acel defect chinuitor care de-acum nu se mai poate separa de eul său concret. Tocmai asupra acestei tulburări își concentrează el întreaga pasiune, încât până la urmă devine o frenezie demonică. [...] Acum vrea să se înfurie împotriva a tot, vrea să fie cel care e maltratat de întreaga lume, de existență. [...] *Se teme de eternitate* (s.n.) că ea l-ar putea lipsi de privilegiul lui infinit, de dreptul său demonic de a fi ceea ce este.”³⁷

Această primă frază (*eul este stăpân...*) amintește de Stirner, despre teza sa a identității egocentrice, pe care o vom comenta mai târziu. Existența unui individ demonic este supusă haosului (*în orice clipă este posibilă revoluția* sau răsturnarea, re-valorizarea), pentru că temeiul său nu se raportează la Dumnezeu, ci este fondat pe nimic, existența sa este o *creatio ex nihilo*. Un eu care vrea cu disperare să fie sine însuși, cu alte cuvinte, care vrea, dar este incapabil să se identifice cu sine însuși, se îndurerează de această distanță dintre ceea ce vrea să fie și ceea ce poate să fie. Această imposibilitate a realizării identității îl transformă într-un fel de monstru, într-un auto-condamnat perfect, care alege eternitatea să-i pecetluiască iadul și care, cu o agresivitate masochistă, *se teme* că eternitatea i-ar putea răpi prețiosul drept la suferință.

³⁷ Kierkegaard, *op.cit.*, p.65-68

3. Nihilismul teoretizat:

Nietzsche

*Destul cu un atare dumnezeu! Mai bine
fără nici un dumnezeu, mai bine să-ți iei în
propria mână destinul, mai bine – să fii
nebun, mai bine să fii tu însuși dumnezeu!*

Nietzsche

Introducere

Søren Kierkegaard nu folosisese niciodată termenul de „nihilism”, filozofia sa era o replică – în termeni hegelieni – la sistemul lui Hegel. Nietzsche se emancipează relativ rapid de stilul de a filozofa al lui Schopenhauer (începând cu *Omenesc, prea omenesc*), găsindu-și propriul stil după 1880. Nietzsche este primul teoretician al nihilismului, de asemenea primul filozof care a gândit nihilismul până la capăt, încercând să-i găsească un leac, o soluție.

Ioan Petru Culianu a ghicit fondul problemei, atunci când scria în studiul „*Religia și creșterea puterii*” că „nihilismul nietzschean se înfățișă, în intenția celui care l-a gândit, ca un instrument destinat să anihileze o altă formă de nihilism.”³⁸ Este vorba despre nihilismul care a înflorit în inima platonismului și a creștinismului („Pentru Nietzsche, valorile criticabile și substituibile ale civilizației occidentale erau reprezentate de tradiția platonician-creștină, în care filozoful descoperea, de altfel, un nihilism profund”³⁹). Nihilismul

³⁸ I.P. Culianu, „*Religia și creșterea puterii*”, în *Religie și putere*, ediție îngrijită de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1996, p.199

³⁹ I.P. Culianu, *op.cit.*, id.

care trebuia să aneantizeze celălalt nihilism, ce marchează istoria Occidentului, nu era gratuit, nu era un simplu joc. Marele „Nu” al lui Nietzsche – născut din marele „Nu” spus vieții de toate idealismele și variațiile creștinismului ascetic – moralist – servește unui mare „Da”, care ar fi salvat destinul mediocru și inhibat al umanității. Dar anticipăm.

Esențial la Nietzsche este „nomadismul” gândirii sale, trăsătură evidențiată de Gilles Deleuze. „La nivelul a ceea ce scrie și gândește, Nietzsche urmărește o tentativă de decodare absolută” („strecurarea a ceva ce să nu fie codabil, bruierea tuturor codurilor”)⁴⁰. „Nomadul cu mașina sa de război i se opune despotului și mașinii lui administrative.”⁴¹ Retorica nietzscheană produce un anarhism subliminal, ceva insesizabil, care atacă sistemul din inima lui. Astfel, un stat nu se poate legitima prin Nietzsche fără a-și risca autodistrugerea. Lectura lui Deleuze asupra „contra-filozofiei nietzscheene” este esențială în înțelegerea noilor critici ai modernității, Foucault și Derrida.

Trebuie să atragem atenția asupra relației speciale pe care o întreține filozofia lui Nietzsche cu teologia modernă. Heidegger l-a numit pe Nietzsche încă din 1933, „der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph”, sau „ultimul filozof german care l-a căutat pe Dumnezeu cu pasiune.”⁴² De asemenea, Camus a notat în „Omul revoltat”: „Contrar a ceea ce cred unii dintre criticii săi creștini, Nietzsche n-a formulat proiectul de a-l ucide pe Dumnezeu. El l-a găsit mort în inima epocii sale.”⁴³ Cel care a dorit să fie adversarul cel mai de seamă al creștinismului, a

⁴⁰ Gilles Deleuze, „Gândirea nomadă”, *Secolul 21*, nr.1-6/2001, p.341

⁴¹ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.347

⁴² apud. Stefan Aug. Doinaș, *Nietzsche și „discursul mixt” în Nietzsche, Așa grai-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 1996, p.25

⁴³ Albert Camus, *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Văra*, Editura RAO, București, 2002, p.268

devenit un punct de referință necesar pentru cei care vor să regândească creștinismul. La Nietzsche, nimic nu este definitiv, absolut, univoc. Ambiguitatea poziției sale este subliniată cel mai bine de cuvintele bătrânului papă din „Zarathustra”: „Un fel de Dumnezeu ascuns în tine te convertește la necredința-n Dumnezeu.”⁴⁴

Am comentat în prezentul eseu două din textele reprezentative din ultima perioadă de creație nietzscheană (1880-1889): *Voința de putere* și *Așa grăit-a Zarathustra*.

Voința de putere (1882-1888)

Textul acestei lucrări a fost recompus din caietele de lucru ale lui Nietzsche, după moartea acestuia, de către editorii săi. Multe din notațiile sale sunt nefinisate și au valoarea unui plan la care autorul lor ar fi trebuit să revină. După lecțiunea dată de Heidegger, *Voința de putere* a devenit una din cărțile esențiale ale lui Nietzsche.

Înainte de a începe, trebuie să evităm un eventual contrasens legat de titlu. Voința de putere nu este „o aspirație de a poseda violența”⁴⁵, voința de putere nu înseamnă că „voința *vrea* puterea sau *dorește* să domine.”⁴⁶ Martin Heidegger ne învață că voința de putere este „caracterul fundamental al existentului în calitatea de existent”⁴⁷ și trimite la paragraful 693 din cartea studiată, în care se spune că „esența cea mai lăuntrică a ființei este voința de putere.” Mai mult, Gilles Deleuze, ne învață că voința de putere „este principiul plastic al tuturor evaluărilor noastre, principiul ascuns pentru crearea de noi valori încă

⁴⁴ Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p.337

⁴⁵ Martin Heidegger, „*Metafizica lui Nietzsche*” în *Secolul 21*, ed.cit., p.162

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura All, București, 2002, p. 20

⁴⁷ Martin Heidegger, *op.cit.*, p.163

nerecunoscute”⁴⁸ și face trimitere la capitolul „Despre cele trei rele” din *Așa grăit-a Zarathustra* în care „pasiunea de a domina” este echivalată cu „virtutea care dăruiește.” (s.n.)

Voința de putere, subintitulată „Încercare de transmutare a tuturor valorilor” (*Versuch einer Umwertung aller Werte*), cuprinde 1067 de aforisme. Principalele sale secțiuni sunt „Nihilismul european”, „Critica valorilor supreme precedente”, „Principiul unei noi instituirii a valorilor european”, „Selecție și formare.” Ne vom ocupa în special de prima dintre ele, dar tratarea noastră va fi îmbogățită cu citate din celelalte cărți și din alte postume nietzscheene.

Primul aforism din *Voința de putere* (*Despre plan*, par.1) spune: „Nihilismul stă la ușă: de unde vine aceste oaspete, cel mai straniu cu putință [*der unheimlichste aller Gäste*]?” Răspuns: „Într-o anumită interpretare, în cea creștin-morală, se ascunde nihilismul.”⁴⁹ Faptul că morala s-a interpus omului și scopurilor sale ar fi produs, deci, nihilismul. Nihilismul ar fi conștientizarea unei probleme milenare și anume aceea a faptului că omul și-a trăit viața/istoria într-un mod greșit. Nihilismul este, cum deja s-a spus, un răspuns la nihilismul moralei, un antidot. Poate n-ar trebui întrebuințat același cuvânt pentru ceea ce este specific moralei și pentru ceea ce i se împotrivesc; cert e că morala, fixând privirea omului spre un imuabil „dincolo”, i-a castrat acestuia instinctele. Amoralismul – nihilismul unui nihilism – luptă pentru recuperarea instinctelor defăimate. După cum mărturisește și planul lui Nietzsche din 17 martie 1887, care a stat la baza alcătuirii cărții comentate, capătul nihilismului era tocmai „autodepășirea” sa („Încercarea de a spune Da față de tot ceea ce a fost până acum negat”).⁵⁰

⁴⁸ Gilles Deleuze, *op.cit.*, ib.

⁴⁹ Nietzsche, *Voința de putere*, traducere și studiu introductiv de Claudiu Baci, Editura Aion, Oradea, 1999, p.5

⁵⁰apud. Claudiu Baci, Studiu introductiv, în Nietzsche, *Voința de*

Paragraful 2 ne aduce definiția nihilismului: „Censeamnă nihilismul? – *Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează* [*die obersten Werte entwerten sich*]. Lipsește scopul. Lipsește răspunsul la întrebarea *De ce?*”.⁵¹ Afirmția „Dumnezeu a murit”, de exemplu, ne pregătește pentru nihilism. Lipsa de valoare a unui principiu metafizic-teologic trebuie să fie un semnal de alarmă: avem nevoie de noi valori. Rüdiger Safranski nota în *Das Böse oder das Drama der Freiheit*: „Dumnezeu a murit. Este ora istorică a nihilismului.”⁵² Nihilismul ar fi deci un fel de „oră zero” a istoriei umanității, în care toate valorile sunt disecate, în care valoarea acelor valori este discutată, toate acestea cu scopul instituirii unor noi valori. Gianni Vattimo deslușește astfel sensul cuvântului nihilism: este „sfârșitul credinței într-o realitate cu structuri date în mod stabil și definitiv și accesibilă gândirii ca normă a cunoașterii și acțiunii.”⁵³ Nihilismul este o criză intelectuală, un nou „de ce?” este căutat, pentru că s-a ajuns la suprasaturarea cunoașterii – o schimbare de sens și de scop este căutată.

Nietzsche face următoarea distincție teoretică dintre un nihilism activ [*Nihilismus der Stärke*] și unul pasiv [*Nihilismus der Schwäche*]:

„A. Nihilismul ca semn al forței sporite a spiritului: nihilismul *activ*.

B. Nihilismul ca declin și diminuare a forței spiritului: nihilism *pasiv*.”⁵⁴

Nihilismul „poate fi un semn al *puterii*, forța spiritului poate să crească până-ntr-atât încât țelurile ei *de până acum*

putere, ed.cit., p.XIII

⁵¹ Nietzsche, *op.cit.*, p.9

⁵² Rüdiger Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Carl Hanser Verlag, München Wien, 1997, p.260

⁵³ Gianni Vattimo, *Înțelepciunea Supraomului*, în *Secolul 21*, ed.cit., p.83

⁵⁴ Nietzsche, *Voința de putere*, p.19

[...] îi devin inadecvate; [...] pe de altă parte, un semn al unei puteri *insuficiente* pentru a-ți restitui în mod productiv un țel, un *de ce*, o credință.

Maximul său de forță relativă el îl atinge ca forță violentă a *distrugerii*, ca *nihilism activ*.

Opusul său ar fi nihilismul *obosit*, care nu mai atacă: [...] ca nihilism *pasiv*, ca un simptom al slăbiciunii; forța spiritului se poate *epuiza*, poate seca, astfel încât țelurile *de până acum* și valorile devin inadecvate și nu mai găsesc nici o credință.”⁵⁵

Pentru completare, amintim și paragraful 657 din *Voința de putere*, care revine asupra distincției „pasiv-activ”:

„Ce înseamnă *pasiv*? – A fi *frânat* în mișcarea de asalt: deci o acțiune de împotrivire și de reacție.

Ce înseamnă *activ*? – năzuind spre putere.”⁵⁶

Se evidențiază două tipuri psihologice de nihiliști: cei care merg până la capătul nihilismului, îl transcend cu scopul de a crea valori superioare (care au, în plus, nevoie de piedici, spre a-și spori puterea) și cei care sunt secătuiți de lipsa de sens și de valoare a existenței (inconsecvenți, mediocri, în traiectorie descendentă). Cei care „distrug” pentru a crea și cei care distrug pentru a distruge, incapabili să creeze valori noi. Cazurile de nihilism pasiv discutate de Nietzsche sunt cele ale budhismului și ale lui Schopenhauer; în alte postume, este amintit cazul Baudelaire.

Martin Heidegger explică astfel distincția nietzscheană: „*Nihilismul extrem* recunoaște că nu există *adevăr etern în sine*. Dar întrucât se rezumă numai la această înțelegere și se mulțumește să asiste la decăderea valorilor anterior supreme, nihilismul rămâne *pasiv*. Dimpotrivă, nihilismul *activ intervine*, răstoarnă, plasându-se în afara

⁵⁵ Nietzsche, *op.cit.*, p.19-20

⁵⁶ Nietzsche, *op.cit.*, p.417

modului de a trăi anterior, și a tot ce tinde să piară, inspiră pe drept cuvânt, *dorința sfârșitului*.”⁵⁷ Credința într-o lume suprasensibilă, într-un „dincolo”, într-un „în sine” au constituit pentru mult timp valorile esențiale ale civilizației noastre. Este timpul să obliterăm aceste valori, pentru că *valoarea* acestor valori este cel puțin discutabilă: „Nihilismul extrem, dar activ, evacuează valorile prevalente anterior odată cu *spațiul* lor (suprasensibilul) și în vidul acesta aranjează mai întâi posibilitățile unei noi instituiți a valorilor.”⁵⁸

Este interesant cum Nietzsche corelează în paragraful 55 conceptul de nihilism și ideea eternei reîntoarceri:

„Acest *zadarnic* reprezintă caracterul nihilismului nostru actual. [...] *Persistența* însoțită de un *zadarnic*, fără țel și scop este gândul *cel mai paralizant*, mai ales când înțelegi că ești obiectul unei bătaii de joc, și totuși n-ai nici o putere spre a te împotrivi.

Să luăm această idee în forma ei cea mai terifiantă: existența, așa cum este, fără sens și fără țel, dar revenind inevitabil, fără un final care să fie Nimicul: *eterna reîntoarcere*.

Aceasta este forma extremă a nihilismului: Nimicul (*absurdul*) veșnic!”

Fragmentul de față trimite la capitolul „*Convalescentul*” (*Der Genesende*) din *Zarathustra*, în care sunt prezentate două viziuni asupra eternei reîntoarceri: cea a lui Zarathustra bolnav și cea a lui Zarathustra convalescent și aproape vindecat. Prima insistă asupra demonismului unei eterne reîntoarceri care ar readuce răul, chinul, „forțele reactive” („Dacă este adevărat că totul revine și revine la același punct, omul mărunț și meschin, nihilismul și reacțiunea vor reveni

⁵⁷ Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, în *Secolul 21*, ed.cit., p.174

⁵⁸ Heidegger, *op.cit.*, ib.

și ele”⁵⁹), a doua accentuează revelația „Eterna Reîntoarcere = Ființă selectivă”, în accepția lui Gilles Deleuze. Prima viziune, cea cu care are veleități fragmentul citat, este un coșmar, o revelație a infernului. Lipsa de sens a existenței, „persistența aceluia *zadarnic*”, eternitatea sa ar fi alt nume al damnațiunii.

Maurice Blanchot continua astfel acest pasaj: „Până acum crezusem că nihilismul este corelat cu neantul. Era prea ușor: nihilismul este corelat cu ființa.”⁶⁰ Filozoful francez face o declarație de nihilism pasiv. El este, probabil, inspirat de conferința „Ce este metafizica?” sau de celebra „Scrisoare despre umanism”, redactate de Martin Heidegger, unde se discută îngemănarea dintre ființă și non-ființă („Nimicitorul din Ființă este esența, a ceea ce numesc Nimicul. Gândind Ființa, gândim, de asemenea, Nimicul.”⁶¹). Blanchot se întreabă, dacă eterna reîntoarcere a ființei nu va fi la fel de lipsită de substanță ca eterna reîntoarcere a nimicului, cu alte cuvinte, dacă Sensul nu va fi la fel de nimicitor și abrutizant ca absența lui.

Un pasaj esențial pentru înțelegerea nihilismului ca „stare psihologică” este paragraful 12. Nihilismul are trei caracteristici. Prima este „pierderea sensului”: „Am căutat un sens în tot ce se întâmplă, fără ca acesta să fie acolo.”⁶². Astfel este relevată „deziluzia privind un pretins scop al devenirii, drept cauză a nihilismului” [*die Enttäuschung über einen angeblichen Zweck des Werdens als Ursache des Nihilismus*]. A doua caracteristică este devalorizarea conceptului de totalitate (*Ganzheit*): „Omul și-a pierdut credința în valoarea sa, atunci când prin el nu mai acționează un Întreg infinit de

⁵⁹ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.31

⁶⁰ apud. *Secolul 21*, ed.cit., p.335

⁶¹ Heidegger – *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M., 1970, p.51

⁶² Nietzsche, *op.cit.*, p.13

valoros.”⁶³ A treia este degradarea conceptului de „lume adevărată”: „Apare ultima formă a nihilismului ce include în sine *lipsa credinței într-o lume metafizică* și-și reprimă credința într-o lume *adevărată*.”⁶⁴ Se atinge „sentimentul *lipsei de valoare* atunci când s-a înțeles că nici prin conceptul de *scop*, nici prin conceptul de *unitate*, nici prin acela de *adevăr*, nu se poate interpreta caracterul de ansamblu al existenței.”⁶⁵ Această devalorizare are însă următoarea explicație: „noi am apreciat valoarea lumii pornind de la niște categorii *ce se raportează la o lume pur imaginară*.”⁶⁶

Gianni Vattimo, în *Introducere în Nietzsche* atrage atenția asupra unui fragment esențial din vara anului 1887, „*Nihilismul european*” (publicat în volumul 12 al operelor complete). „Morala creștină l-a ajutat pe om să depășească *primul nihilism*, care a luat ființă datorită conștientizării haosului și a absurdității existenței. [...] Omul a descoperit în cele din urmă că morala însăși este o minciună, o ficțiune construită spre a servi nevoilor speciei, lipsită totuși de valoare de adevăr.”⁶⁷ „Veridicitatea [*die Wahrhaftigkeit*] a descoperit teleologia [moralei], considerațiile ei interesate”⁶⁸. O asemenea descoperire a fost posibilă datorită faptului că viața este mai puțin nesigură/mai puțin periculoasă în prezent, precum și din pricina diminuării intransigenței moralei creștine. „Un *al doilea nihilism* ia naștere – nici o valoare nu este capabilă să înlocuiască valorile expirate ale

⁶³ Nietzsche, *op.cit.*, id.

⁶⁴ Nietzsche, *op.cit.*, p.14

⁶⁵ Nietzsche, *op.cit.*, id.

⁶⁶ Nietzsche, *op.cit.*, ib.

⁶⁷ Gianni Vattimo, *Introduction a Nietzsche*, traduit par Fabienne Zanussi, De Boeck Universite, Editions Universitaires, p.89

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *KS A 12*, „*Nachlass 1885-1887*”, hrsg. Von Colli-Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999, p.211

moralei.”⁶⁹ Demonismul eternei reîntoarcerii a nimicului (paragraful 55, despre care deja am discutat) pare să fie implacabil. Aici voința de putere operează o schimbare de sens: nu mai este preeminent sentimentul plăcerii personale, ci constrângerea superioară de a efectua re-evaluarea prin nihilism. Morala i-a protejat întotdeauna pe cei dezavantajați [*die Schlechtweggekommenen*], oferindu-le o valoare metafizică imuabilă, condamnându-i în același timp pe cei puternici, exemplarele care salvează specia de la ratare. Este interesant că Nietzsche nu degenerază în biologism în acest punct, ci accentuează că lupta dintre cei puternici și cei slabi, dintre cei care condamnă morala și cei ce sunt protejați de ea, va avea un caracter *hermeneutic*. „Astfel voința de putere este hermeneutică în două sensuri:

1. Lupta dintre voințele de putere ce intră în contradicție este, înainte de toate, lupta dintre interpretări.
2. Voința de putere este doar o teorie printre celelalte, o interpretare și nimic altceva.”⁷⁰

Trebuie amintită în încheiere observația decisivă a lui Heidegger: „Opera fundamentală plănuită *Voința de putere* este tot atât de poetică pe cât de îmbibată de gândire este *Zarathustra*. Raportul celor două opere rămâne acela dintre propilee și monumentul principal.”⁷¹

Așa grăit-a Zarathustra (1883-1885)

Așa grăit-a Zarathustra, scriere în patru părți, rămasă neterminată, este cea mai interesantă scriere nietzscheană, în primul rând datorită melanjului de filozofie și poezie. Ea

⁶⁹ Vattimo, *op.cit.*, ib.

⁷⁰ Vattimo, *op.cit.*, p.91

⁷¹ apud. Claudiu Baci, „*Studiu introductiv*”, în Nietzsche, *Voința de putere*, p.IX

poate fi comparată cu poemele lui Empedocle și Parmenide, din care nu ne-au parvenit decât fragmente. Avem impresia, citind-o, că ideile filozofice își găsesc ritmul propriu; felul magistral în care Nietzsche folosește accentul ne amintește că este un bun cunoscător al limbii eline.

Subtitlul acestei opere, „o carte pentru toți și nici unul”- este astfel explicat de Heidegger: „*pentru toți* = pentru orice om în măsura în care este om adevărat; *pentru nici unul* = pentru nici unul din oamenii care sunt doar curioși și nu cutează a se angaja pe drumul gândirii care-și caută verbul ei”.⁷²

Nietzsche a scris *Zarathustra* cu o iuțelă frenetică, după gestații îndelungate (prima carte a fost scrisă doar în zece zile, următoarele au fost redactate cam în același ritm). El ne-a lăsat rânduri excepționale asupra inspirației, esențiale pentru înțelegerea „scrisului din interior”:

„Dintr-o dată, cu o delicatețe, cu o puritate inefabile, un lucru se face văzut, se face auzit, te zguduie și te cutremură din adâncuri. Asculți, nu mai cauți; primești, fără a te întreba cine este cel ce dă; o gândire fulgeră timp de o clipă, se impune ca o necesitate, fără a-ți lăsa nici cea mai mică ezitare asupra formei în care se cere exprimată – n-am avut niciodată posibilitatea de a alege. E un extaz a cărui tensiune formidabilă se rezolvă uneori în torente de plâns, în timp ce pasul, involuntar, se rărește sau se accelerează. Te simți răpit din tine însuși, păstrezi doar conștiința unei infinități de fiori subtili și de șiroaie care te străbat până-n tălpi. E o atât de profundă beatitudine, că durerea și tristețea nu mai au efectul unei forțe ostile, ci par o condiție cerută, o nuanță chemată în strictă necesitate de această risipă de lumină. Simți instinctiv marile ritmuri care îmbrățișează spațiile imense în care trăiesc formele; amplitudinea legănării,

⁷² apud. Stefan Aug. Doinaș, „*Cronologie*”, în Nietzsche, *Așa grai-a Zarathustra*, ed.cit., p.58

nevoia unui ritm larg par a fi măsura unei atare inspirații, un fel de contrapondere la presiunea, la tensiunea ei. Toate acestea, involuntare în prima clipă, par purtate de o rafală de libertate, de independență, de putere, de divinitate. Ceea ce este mai remarcabil e calitatea involuntară a imaginii, a metaforei. Totul ți se oferă ca expresia cea mai apropiată, cea mai justă, cea mai simplă.”⁷³

Eugen Fink comentează astfel stilul lui „Zarathustra”: „Desigur, *Zarathustra* nu posedă marea valoare poetică pe care i-o atribuie autorul. Poemul conține prea multe efecte, prea multe jocuri de cuvinte, prea multă *conștiință*. Numai arareori simbolurile sunt reușite, numai arareori se produce acea coincidență între particular și general în care e prezentă în toată puritatea ei o putere care agită lumea. Cel mai adesea imaginea și gândirea diverg. Imaginea se transformă în metaforă. Valoarea estetică a lui *Zarathustra* e indenegabilă, dar ea rezidă întâi de toate în parabolă. Totuși uneori stilul său parodiază în mod insuportabil pe cel al *Bibliei*, prea adesea el alunecă în prostul gust, pentru a-și pierde atunci brusc înălțimea.”⁷⁴

Cum spuneam mai devreme, Nietzsche *scrie din interior*, Fink este doar un comentator, ca noi toți. Percepția scriitorului asupra sa diferă de percepția celor ce vin la urmă. Prima este incontrollabilă, ultima este distantă, rece. Un scriitor nu are cum să se distanțeze de miraculosul din opera sa, un exeget vede mai bine ridurile. Problema nu este de a oscila între două adevăruri, unul în „chinurile nașterii”, altul „după beție”, ci de a înțelege că ambele sunt veridice.

O ființă dublă ca Nietzsche a fost forțată să-și mitizeze trăirile și scrierile, să-și „canonizeze” faptele sau

⁷³ apud. Stefan Aug. Doinaș, *Nietzsche și „discursul mixt”* în Nietzsche, „Așa grai-a Zarathustra”, ed.cit., p.10-11

⁷⁴ apud. Stefan Aug. Doinaș, *Nietzsche și „discursul mixt”* în Nietzsche, „Așa grai-a Zarathustra”, ed.cit., p.13

abstracțiile. De ce? În primul rând, este ceea ce face un poet, transformând un apus sau o floare într-un simbol. În al doilea rând, este tocmai defectul esențial, tara prin excelență a lui Nietzsche: **absența alterității**. Semnul operei sale este această eliminare a celuilalt. Lui i se potrivesc cel mai bine spusele lui Rimbaud: „Eu este un celălalt” (sentință care se desprinde și din pasajul asupra inspirației, în sensul distanței iremediabile dintre creator și opera creată; creatorul nu mai este stăpânul operei). Lévinas și Ricoeur teoretizează necesitatea alterității, întărâtați parcă de această carență nietzscheană. Romanul lui Tournier, *Vineri sau limburile Pacificului* accentuează importanța unui *alt* punct de vedere asupra noastră, insistând asupra unei revelații, care pare stranie: „celălalt este mai important decât mine.”

Lui Nietzsche i se potrivesc sentințele din *Zarathustra*. „Ești un tiran? Nu poți să ai prieteni.”⁷⁵ Absența alterității, care amintește de Sade și trimite la Cioran, eliminarea ei constantă, sânguincioasă este complementară, într-un plan psihologic, cu dublura ei, cu o schizofrenie filozofică. „Nu există un celălalt, voi fi eu însumi un celălalt, voi fi și un celălalt.” De aceea, Nietzsche este un mag dublat de un bufon, este și Zarathustra și piticul. Iar magul trimite la bufon, până în cele din urmă va fi înlocuit de el; ditirambii trimit la parodie, o mască este înlocuită cu alta.

Cele patru teme principale din *Zarathustra* sunt: Supraomul, moartea lui Dumnezeu, eterna reîntoarcere și voința de putere. Gianni Vattimo considera că *Zarathustra* are două noutăți caracteristice, față de celelalte creații nietzscheene: „un nou punct de vedere asupra deciziei și o radicală critică a subiectului. Cele două teme sunt momentele specifice ale ideii eternei reîntoarceri.” Se insistă asupra faptului că „între elementul deciziei (și între reînnoirea

⁷⁵ Nietzsche, „Așa grăit-a Zarathustra”, p.117

istorică, între nașterea supraomului) și elementul disoluției subiectului (consecință a recunoașterii radicale a eternei reîntoarceri) există o tensiune.”⁷⁶

Ivo Frenzel atrage atenția asupra faptului că ideea de Supraom și conceptul eternei reîntoarceri sunt tratate de Nietzsche într-un mod dialectic. „Omul trebuie să-și depășească condiția și să se ridice spre Supraom. [...] Toate acțiunile sunt determinate și se desfășoară precum timpul, în cerc. [...] În contradicție se desfășoară cele două teze: principiul reîntoarcerii și cerința omului superior. Reîntoarcerea înseamnă posibilitatea creșterii și desăvârșirea vieții; prin reîntoarcere lumea se îmbogățește prin ea însăși. Prin urmare, ceea ce este trecător este *suprimat* (s.n.) în favoarea viitorului, și anume în dublul sens al procesului, sens care apare înainte la Hegel.”⁷⁷

Comentatorul german face o anumită greșală, enunțând tezele nietzscheene. Notăm cele două teze de bază, între care Frenzel găsește o tensiune dialectică cu (a) și (b). Astfel teza (a) este „Omul trebuie să-și depășească condiția și să se ridice spre Supraom”, teza (b) fiind cea imediat următoare, „Toate acțiunile sunt determinate și se desfășoară precum timpul, în cerc.” Doar ceea ce este supra-uman rămâne [*wesť*] în istorie, doar ceea ce afirmă se reîntoarce. Eterna reîntoarcere este selectivă, ceea ce înseamnă că umanitatea este filtrată. Tezele (a) și (b) ar fi incompatibile, dacă umanitatea ar fi, pentru Nietzsche, un scop – scopul este însă Supraomul.⁷⁸ Lipsa de coerență a tezei (a) se deslușește mai clar, dacă îl investim pe „om” cu valoarea de „0” și pe Supraom cu valoarea „1”. E ca și cum omul nu ar exista, în sensul că este nesemnificativ. Re-

⁷⁶ Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, p.73

⁷⁷ Ivo Frenzel, *Friedrich Nietzsche*, traducere de Carmen Oniș, Editura Teora, București, 1997, p.124-125

⁷⁸ cf. Nietzsche, *Voința de putere*, af. 1001

enunțând (a) și (b) prin „Supra-omul se reîntoarce”, descoperim că avem de-a face cu un enunț precis nedialectic.

Bernard Pautrat credea că „doctrina eternei reîntoarceri a Identicalului este *insuportabilă și inexprimabilă conceptual*” asemănând-o capului retezat al Meduzei. „Ceea ce ar trebui să devină concepția despre lume și destin a protagonistului, este mereu amânat, textul nefăcând altceva decât să pună în scenă această lipsă.” Se spune chiar că „ideea eternei reîntoarceri nu este, în poem, decât o gaură: *un trou et une castration*.”⁷⁹ Concepția aceasta, despre lacuna eternei reîntoarceri, este anticipată de Lev Șestov, care accentua, în „Filosofia tragediei”, caracterul inefabil al acestei doctrine: „Sunt lucruri la care te poți gândi, dar de care este imposibil să vorbim altfel decât prin simboluri și aluzii.”⁸⁰

Citind *Zarathustra*, am avut sentimentul descoperirii unei alte lacune: cea a Supraomului. Chiar din punct de vedere semantic, supra-omul pare nesubstanțial, iluzoriu, incomprehensibil. Se spune literalmente, în capitolul „*Despre preoți*”: „Încă născându-se n-a existat vreun Supraom.”⁸¹ Doctrina lui Nietzsche despre auto-depășire este viabilă, în sensul că omul trebuie să evolueze (heraclitic, stagnarea este echivalată cu moartea), dar cezura dintre om și Supraom, acea discontinuitate ține, mai degrabă de mistică; Nietzsche vorbește de fapt de o *schimbare la față*, de o transfigurare a rasei. Desigur, este esențial ca omul să crească, să se auto-depășească, să evolueze *ca om*. Nu este o sarcină distrugătoare⁸² această mutație, această transformare în ceea-ce-depășește omul?

⁷⁹ apud. Stefan Aug. Doinaș, *Nietzsche și „discursul mixt”* în Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, ed.cit., p.44-45

⁸⁰ Lev Șestov, *Filosofia tragediei*, traducere de Teodor Fotiade, Editura Univers, București, 1999, p.288

⁸¹ Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p.155

⁸² O sarcină! să ne amintim că Nietzsche ura eroii.

Și nu este ultima consecință a unui platonism, în sensul că și acest Supraom este tot un „dincolo” și nu un „propriu” al omului? Cioran, referindu-se la două din temele fundamentale nietzscheene, moartea lui Dumnezeu și Supraomul, nota: Nietzsche „n-a dăruit idoli decât ca să-i înlocuiască prin alții.”⁸³

În „*Precuvântarea lui Zarathustra*”, găsim primul discurs al profetului, care cuprinde doctrina despre Supraom:

„*Vin să vă învăț ce este Supraomul. Omul este ceva ce trebuie depășit. Voi ce-ați făcut, pentru a-l depăși?*”

Toate ființele de până acum au creat ceva ce stă deasupra lor: vreți voi să fiți refluxul acestei uriașe revărsări și preferați să vă întoarceți printre fiare, decât să-l depășiți pe om?

Ce e maimuța pentru om? Doar o batjocură sau o rușine dureroasă. Așa trebuie să fie și omul pentru Supraom: doar o batjocură sau o rușine dureroasă.

Voi ați parcurs distanța de la vierme până la om și multe în voi sunt încă vierme.

Omul e doar o funie, întinsă între bestie și Supraom – o funie peste un abis.”⁸⁴

Nietzsche este adeptul unei logici radicale, de tipul **sau-sau**, care nu cunoaște un termen mediu: fie îl depășim pe om, fie vom degenera. Fie „naștem” Supraomul, fie ne întoarcem printre animale. În lipsa auto-proiectării (spre un ideal), suntem în traiectorie descendentă. Fie voința de putere, fie voința de neant.

Martin Heidegger accentuează distincția dintre „om” și „Supraom” astfel: „Supraomul este, concentrat într-o voință, absolută negație a esenței anterioare a omului. [...]”

⁸³ apud. Kluback-Finkenthal, *Ispitele lui Emil Cioran*, traducere de Adina Arvatu, C.D. Ionescu și Mihnea Moise, Editura Univers, București, 1999, p.205

⁸⁴ Nietzsche, *op.cit.*, p.68

Supraomul neagă desigur esența anterior prevalentă a omului, dar o neagă la modul nihilist.”⁸⁵

Termenul de „Supraom” apare pentru prima dată la Lucian (120-180 p.Chr.), sub forma de ὑπερανθρώπος.⁸⁶ Pieper și C. Barbu efectuează două analize semantice foarte interesante ale conceptului, din care cităm:

„Partea *supra* din Supraom are inconfundabil o semnificație verticală. Ea trimite la înălțime ca la un sus, care este diametral opus lui jos. În din *a înfrânge* (*a învinge*) [*über* din *überwinden*] are, dimpotrivă, o semnificație orizontală, el implică o mișcare plecând de la ceva spre altceva, dinamica unui *dincolo* prin care se sugerează reprezentarea unui spațiu intermediar, a unei prăpăstii care va trebui trecută. Zarathustra sintetizează cele două dimensiuni ale unui *über* (dincolo de) în expresia unei *creații dincolo de sine*. Ceea ce se autodepășește, se dezvoltă totodată ascendent. Ce nu mai creează peste (dincolo de) sine însuși, se atrofiază și este sortit dispariției.”⁸⁷

„*Supra* din supra-Om este evident, o negație. Supraomul, în viziunea lui Nietzsche, este *sensul Pământului*; numai că nu știm ce este acela sens. Este poate un participiu al lui *sum*. *Über* înseamnă *deasupra* (conține ideea de superioritate) și este același lucru cu grecescul *hyper*.”

Deci, ce este Supraomul? „O depășire a măsurii, o transgresare a iluziei? O metaforă nihilistă? În termenii tehnici ai metafizicii supraomul este *subiectul* care se prezintă ca *supraiect* (s.n.). O sublimare cerșită de spiritul care vrea să fie incondiționat.”⁸⁸

⁸⁵ Heidegger, „*Metafizica lui Nietzsche*”, în *Secolul 21*, ed.cit., p.179

⁸⁶ Andrew J. Miles, „*Nietzsche*” la [http:// www.faithweb.freesevice.co.uk /PDF_Files/full.pdf](http://www.faithweb.freesevice.co.uk/PDF_Files/full.pdf)

⁸⁷ citat de Irrgang, „*Creștere și educație la Nietzsche*”, în *Secolul 21*, ed.cit., p.97

⁸⁸ Constantin Barbu, „*Căzutul în cosmos*”, în Emil Cioran, *Antropologia*

Contrapunctul învățaturii nietzscheene despre Supraom este discursul despre eroi, prezentat în „Despre cele trei metamorfoze” și „Despre cei sublimi”:

„Ce este greu? Așa întreabă spiritul ce poartă greul, și-ngenunchează, asemenea unei cămile, dorindu-se bine-împovărat.

Ce este cel mai greu, eroilor? Așa întreabă spiritul ce poartă greul, să-l iau asupra mea, ca să mă bucur de puterea mea?”⁸⁹

„Dacă un om sublim ar obosi de propria-i sublimitate, abia atunci el ar începe să devină cu-adevărat frumos. [...] Si-abia când el se va întoarce de la sine însuși, va fi în stare să sară dintr-un salt peste umbra sa – și într-adevăr drept în *propriul său* soare.”⁹⁰

Pentru a-și crește puterea, eroul se împovărează. Se poate face un paralelism între erou și ascet – ambii urmăresc o creștere a puterii, dar prin mijloace profund reactive. Ei nu înțeleg caracterul afirmativ al voinței de putere, pentru ei pre-eminentă este împovărarea, chinul fără care nu există desfătare, defulare. Ei nu știu să râdă, nici să se joace, nu au capacitatea de a afirma caracterul gratuit al devenirii.

Deleuze, în „Misterul Ariadnei după Nietzsche”, explica astfel rândurile lui Nietzsche despre eroi: „Omul sublim sau superior învinge monștrii, dezleagă enigmele, dar ignoră enigma și monstrul ce este el însuși. Ignoră că *a afirma nu înseamnă a cădă*”(s.n). Care sunt consecințele teribile ale eroismului? „Omul sublim nu mai are nevoie nici măcar de Dumnezeu ca să înhame omul. În cele din urmă, omul îl înlocuiește pe Dumnezeu cu umanismul; idealul moral și al cunoașterii ia locul idealului ascetic.

filosofică, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p.11-12

⁸⁹ Nietzsche, *Așa grai-a Zarathustra*, p.83

⁹⁰ Nietzsche, *op.cit.*, p.182

Omul se împovărează singur, se înhamă el însuși, în numele valorilor eroice, în numele valorilor omului.”⁹¹

Care este distincția dintre erou și Supraom? Eroul „înfățișează extrema combinație dintre negație și reacție”, afirmația sa este „un travesti ridicol” pe lângă afirmația Supraomului (este *ja*-ul parodic al măgarului, prototipul eroului). Supraomul, pe de altă parte, ne învață *nu*-ul față de tot ceea ce neagă viața și ajută la crearea unor „valori noi care să fie cele ale vieții, care să facă din viață ceva ușor sau afirmativ.”⁹²

Capitolul „Despre depășirea de sine” din partea a doua a cărții conține trei idei critice asupra cărora vom insista: o critică a conceptului de adevăr, una a filozofiei lui Schopenhauer și una a moralei, toate legate de tema-cheie a voinței de putere.

„*Voință de adevăr* – așa numiți voi, înțelepților, tot ce va mișcă și vă-nflăcărează?

Voința de-a-nțelege tot ce există – e numele pe care îl dau *eu* îl dau voinței voastre!

Voi vreți întâi *să faceți* de înțeles tot ce există. [...] Dar trebuie ca totul să se plece și să vi se supună vouă!”⁹³

Critica ideii de adevăr, la Nietzsche, are două semnificații: prima ar fi că nu există adevăr, ci doar interpretări, care este o referință clară la aforismul 481 din *Voința de putere*, a doua ne spune că adevărul este masca sub care se ascunde voința de putere, termenul de adevăr fiind doar o legitimare. Cea mai radicală critică a adevărului a lui Nietzsche apare în *Genealogia moralei*, unde filozoful german

⁹¹ Gilles Deleuze, „*Misterul Ariadnei după Nietzsche*”, în *Secolul 21*, ed.cit., p.352-353

⁹² Deleuze, *op.cit.*, p.352

⁹³ Nietzsche, „*Așa grăit-a Zarathustra*”, p.177

folosește moto-ul Ordinului Asasinilor: „Nimic nu este adevărat, totul este permis.” [*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.*]⁹⁴

„Cel ce-a lansat expresia *voința de-a trăi* – acela n-a aflat ce-i adevărul: *voința*-aceasta – pur și simplu nu există! Căci: ce nu există nu este-n stare nici să vrea; dar ceea ce există cum ar fi-n stare să mai aibă *voința* de a exista.

Numai acolo unde e viață, e și *voință* – *voința* de putere!”⁹⁵

Replica pe care i-o dă Nietzsche lui Schopenhauer este următoarea: dacă ești inexistent, nu tinzi spre viață, nu ai *voință de viață*. Dacă exiști, nu ai cum să ai *voință de viață*, pentru că deja ești în viață. Cu alte cuvinte, nu ai cum să-ți dorești să trăiești, pentru că deja trăiești. (Viața este un dat, nu un scop.) Nu cauți auto-conservarea, ci auto-depășirea.

Critica moralei trebuie corelată cu un pasaj din capitolul „*Despre o mie și una de scopuri*” și cu un citat dintr-un capitol din partea a treia („*Despre spiritul împovărării*”), care dă sensul celor două comentarii pe care Nietzsche le-a scris referitor la *Zarathustra* (*Dincolo de bine și de rău* și *Genealogia moralei*).

„Bine și rău, chiar dacă ar fi netrecătoare – acestea nu există! [...]”

Voința voastră de putere se folosește de valorile și de noțiunile de rău și de bine ale voastre.

Cel ce trebuie să fie creator în bine și în rău – acela mai întâi este silit să fie un negator, să spargă-n praf valori.

În felu-acesta răul cel mai mare aparține celui mai mare bine, care se dovedește însă creator.”⁹⁶

⁹⁴ Nietzsche, *KS A 5*, „*Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*”, hrsg. von Colli-Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999, p.399

⁹⁵ Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p.180

⁹⁶ Nietzsche, *op.cit.*, p.180-181

Pasajul pregătește teoria despre cele două morale, cea a stăpânilor [*Herrenmoral*] și cea a sclavilor (*Herdenmoral*), care apare în *Genealogia moralei*. După instaurarea creștinismului, sclavii au făcut morală. („Morală sclavilor are totdeauna și înainte de toate, pentru a se naște, de o lume exterioară și în opoziție. [...] Acțiunea sa este funciarmmente o reacție.”⁹⁷) Ambiguitatea noțiunilor de „bine” și de „rău” trebuie luată în acest sens: binele stăpânilor este răul sclavilor și invers. Nietzsche dorește o răsturnare a moralei tradiționale, care a înfierat viața, așa cum se desprinde din dizertația a II-a, paragraful 24 din *Genealogia moralei*.

În „Despre o mie și una de scopuri” se spune: „Schimbarea valorilor înseamnă schimbarea creatorilor. Căci cel ce trebuie să fie creator mereu distruge.”⁹⁸ Acest pasaj, care rezonază cu Bakunin, accentuează faptul că revalorizarea este imposibilă fără o devalorizare; înainte de a construi, trebuie să distrugem. O nouă morală ar putea fi instituită, numai după o confruntare hermeneutică dintre cele două sisteme de valori.

Sensul amoralismului nietzschean este deslușit de acest pasaj: „Cel care s-a descoperit pe sine însuși, zice: Acesta este binele și răul *meu*. În felu-acesta el reduce la tăcere și cârțița, și pe piticul care zic: *Un singur rău și-un singur bine* pentru toți.”⁹⁹ Este o mostră de filozofie a excepției, se insistă asupra unicității (aristocratism versus egalitarism) celui care poate să-și dea singur binele și răul. Mai este un text relevant asupra a ceea ce înseamnă cu adevărat să depășești morală, și anume faptul de a avea propria ta morală.

Înainte de a trata moartea lui Dumnezeu, tema esențială din *Zarathustra*, trebuie amintite alte două idei

⁹⁷ Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, traducere Darie Lăzărescu, preambul Harald Hoffding, Editura Mediarex, p.43

⁹⁸ Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p.119

⁹⁹ Nietzsche, *op.cit.*, p.266

interesante nietzscheene. Este vorba de învățătura sa despre mântuire și de logica eternei reîntoarceri.

„Voința nu poate nimic retrospectiv.” Ea eliberează („vreau”), dar nu poate altera trecutul (cu tot ce înseamnă el, de la resentiment la conștiință încărcată), este inefficientă în fața irevocabilului acestuia, care paralizează „inima” voinței. Nietzsche spune: „*A fost* – este numele cel poartă scrâșnirea dinților și suferința-nsingurată a voinței.”¹⁰⁰ Voința devine prizoniera trecutului, sclava lui „a fost să fie”, consolare tristă și lașă. Arta de a schimba interpretarea aceluia „a fost” într-un preaplin al puterii, într-un „așa a fost voința mea” este doctrina lui Nietzsche despre mântuire. Eșecul, resentimente, fatalismul se transformă în treptele unei înălțări. Astfel, voința de putere dorește eterna reîntoarcere, sfidând voința de neant, care caută refugiul în acceptarea nihilistă a consolării.

Care ar fi logica eternei reîntoarceri? Este de ajuns să afirmăm o singură dată viața, să spunem măcar o dată *da* unei plăceri, pentru a-i dori eternitatea.

„Ați zis voi unei plăceri vreodată – Da? O, dragi prieteni, atunci ați zis *Da oricărei* dureri.

Orice plăcere se vrea pe sine însăși – de-accea vrea și suferința. [...] Orice plăcere vrea eternitatea.”

Această logică, prezentată în *Cântecul beat* din partea a patra a lui „Zarathustra”, este redată pe tonul unei exaltări dionisiace. Concepția ei este pur iraționalistă: subiecții eternei reîntoarceri cer eternitatea, agățându-se de spectrul unei infime plăceri; sfidează astfel invincibilitatea chinului. Plăcerea este motorul eternei reîntoarceri sau altfel spus, motivul pentru care subiecții se proiectează în ființă. Exaltarea, avântul, curajul, „nebunia” lor este de admirat.

Sentimentul morții lui Dumnezeu este prezentat de Nietzsche în capitolul „Omul cel mai respingător.” Această

¹⁰⁰ Nietzsche, *op.cit.*, p.207

versiune a deicidului este pregătită de aforismele „Prizonierii” și „Nebunul” din „Călătorul și umbra sa”, respectiv „Știința voioasă”. (Primul are o tonalitate ironică, sarcastică; al doilea este de fapt un poem, cu accente autobiografice și evidențiază sentimentul de vinovăție al celui care *a trebuit* să-l omoare pe Dumnezeu.)

Moartea lui Dumnezeu poate fi interpretată ca o metonimie, așa cum o face G. Ward, „Dumnezeu fiind o metonimie pentru *Adevărul absolut, Binele absolut, Realitatea absolută, rațiunea absolută* și pentru originea și măsura tuturor lucrurilor, adică Ființa.”¹⁰¹ Vattimo consideră că enunțul *Dumnezeu e mort* este „constatarea unui fapt petrecut, și anume acela prin care ființa nu mai are nevoie să fie gândită cu structuri stabile și, în definitiv, cu fundament” și accentuează asupra faptului că această afirmație nu trebuie confundată cu enunțul *Dumnezeu nu există* („acesta ar mai pretinde încă să se revendice de la o structură stabilă a realității”¹⁰²).

Fondane, sub influența lui Șestov, evidențiază caracterul absurd al acestui eveniment. „Omul îl ucisese pe Dumnezeu și totuși continua să trăiască întocmai ca și în trecut, ca și cum, o dată ucis Dumnezeu, *nu ar fi fost, în fine, îngăduit totul!*”¹⁰³ Cu alte cuvinte, Dumnezeu a murit, dar oamenii au rămas sclavii altor idealisme și umanisme. („Moartea lui Dumnezeu” spune Deleuze, „reprezintă un mare eveniment zgomotos dar câtuși de puțin suficient”¹⁰⁴.) Este interesant că Nietzsche, în accepțiunea lui Șestov, doar a constatat moartea lui Dumnezeu, care, este un proces care

¹⁰¹ apud. Andrew J. Miles, *ed.cit.*

¹⁰² Gianni Vattimo, *Aventurile diferenței*, traducere de Stefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1996

¹⁰³ B. Fundoianu, *Conștiința nefericită*, traducere de Andreea Vladescu, Editura Humanitas, București, 1993

¹⁰⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p. 24

a început odată cu Spinoza (când demonstrezi existența unui lucru, încetezi să crezi în el).¹⁰⁵

Dumnezeu, martorul absolut, trebuia să moară, pentru că mila lui nu cunoștea rușinea. El „deslușea adâncul și temelia oamenilor, rușinea lor și hidoșeniile-ascunse.”¹⁰⁶

Era un observator indiscret și omul nu putea fi autentic atât timp cât cineva îl veghea, îi diseca trăirile. Sufletul omului era nud în fața creatorului său, era momentul ca cel creat să-și asasineze idolul; altfel rămânea o jucărie, o sursă de orori și de amuzament. Deicidul din „Zarathustra” nu ar subscrie la această declarație, el și-a asasinat martorul din rușine (el ar spune „aș vrea să rămân singur cu mizeria mea”), dintr-o maximă slăbiciune, dintr-un nihilism oarecum pasiv, dar există mai multe versiuni ale deicidului, este o poveste universală. Discursul omului cel mai respingător are următorul sens: „mila este agresivă”, revelație, care revine la Cioran. Mila, această ipocrizie, care ne face să ne simțim superiori, această descoperire a lui Schopenhauer, nu este decât o reactualizarea a creștinismului – mila țintește în gol. Rușinea, a nu dori să cunoști totul (tot sordidul), „onorează”.

În termeni de imagistică nihilistă, un pasaj din „Așa grăit-a Zarathustra”, contează foarte mult. „Pustiul crește: vai celui ce-ascunde-n sine pustiuri.”¹⁰⁷ El trebuie, înainte de a fi comentat, legat de aforismul 146, din Partea IV din *Dincolo de bine și de rău*. „Cel care se luptă cu monștrii, să ia aminte, să nu devină el însuși monstru. Iar de privești îndelung abisul, află că și abisul îți scrutează străfundul sufletului.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ a se vedea Lev Sestov, *Privilegiații și dezmoșteniții istoriei*

¹⁰⁶ Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p.342

¹⁰⁷ Nietzsche, *op.cit.*, p.383

¹⁰⁸ Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, traducerea Francisc Grunberg, Editura Teora, București, 1998, p.90

Primul aforism este o ilustrare a filozofiei puterii – vorbește despre înstăpânirea Abisului asupra ființării. Ființarea este posedată, este suptă de Non-Ființă. Este un indiciu, mai ales, al puterii de contagiune a Neființei. Această sursă de infecție meontică este mai degrabă sugerată, printr-un excurs poematic. Imaginea *creșterii* pustiului (comparabilă cu un nor negru care *întunecă* cerul, sau cu o eclipsă totală de soare, o *obnubilare*) este legată, pentru a da măsura puterii sale (un efect prin care este transmisă angoasa) de subiect (ca deținător de neant). O imagine cosmologică este împlinită printr-o transpunere psihologică.

Al doilea aforism este, la prima vedere, doar o apropiere între termeni străni, o intercondiționare a subiectului cu Abisul. Din punct de vedere ontologic, Abisul capătă valențe mistice. Nu transferul contează, ci capacitatea Abisului (o personificare) de a răspunde subiectului la „privire.” (Conceptul de abis primește întemeiere subiectivă.) Altfel privit, acest aforism este o meditație la lupta cu Diavolul, acea luptă în care doar prin atrocitate reușești să înfrângi Răul. Nietzsche propune o ipoteza paradoxală: cel care înfrânge monstrul, împrumută caracterul monstruos al prăzii sale, devine el însuși un Monstru. Nu ar fi fost în stilul lui Nietzsche să transforme această parabolă într-un excurs moralist. Conform unui pasaj celebru din *Considerații inactuale*, preluat de Joseph Conrad în *The Heart of Darkness*, cel care își înfruntă demonul, asumă, de fapt, propriul lui destin.¹⁰⁹

În încheiere vreau să spun că o eventuală grilă de lectură a lui *Zarathustra* este următoarea: poemul poate fi citit ca un manual inițiativ. Este una din acele cărți, care nu rezolvă nimic, dar îți deschid nelimitate drumuri în minte. Totul are sens la o primă lectură, totul are (alt) sens la a doua. Demonism, antiumanism, filozofie romantică a

¹⁰⁹ Nietzsche, „*Considerații inactuale*”, „*Schopenhauer educator*”, par.1

excepției, amoralism, nebunie, mistică, ezoterism – este o carte enigmatică, ocultă a culturii europene. Ni se spune în „*Despre calea celui ce creează*”:

„Cel mai rău dușman, pe care poți să-l întâlnești, întotdeauna o să fii tu însuși; tu te pândești mereu în peșteri și-n păduri.

Însinguratule, urmează-ți calea înspre tine însuși! Ea trece pe lângă tine însuși și cei șapte demoni ai tăi!

Eretic o să-ți pari și vrăjitor, nebun și ghicitor, necredincios, răufăcător și necurat.

Va trebui să arzi în propria flacăra: cum să fii altul, dacă nu te vei preface în cenușă mai întâi!”¹¹⁰

¹¹⁰Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p.124

4. Anti-Omul și apocalipsa

imanentă: Lautréamont

*„Că-mi va fi dat să câștig o victorie
dezastruoasă sau să sucomb, lupta, va fi,
totuși frumoasă: eu, singur, împotriva
omenirii.”*

Lautréamont

Introducere

Contele de Lautréamont (pseudonimul lui Isidore Ducasse) este un caz unic în literatură. Poemele sale în proză conțin uneori exagerări romantice, alteori pasaje bizare în contextul secolului al 19-lea, care anticipează suprarealismul. Lautréamont reține de la romantici conceptul de personalitate, care este unic, mai presus de legi, straniu amoral, anti-social și mizantrop. Tema damnațiunii, pe care o găsim la Goethe, Byron, Hugo (și înainte la Milton), este influența directă a romantismului asupra poetului francez. Este stranie poziția lui, între romantismul, care era oarecum expirat în 1870, și suprarealismul, pe care îl anticipează, cu aproape jumătate de secol.

Cel mai bine se vede această disociere la nivelul retoricii. Lautréamont, să-i spunem simbolist, preia de la Baudelaire, strategia contactului nemijlocit cu cititorul, dar are, cu toate acestea, stranii recrudescențe romantice (se întoarce în castelul gotic al lui Manfred, de unde privește de

sus, cu silă) și, mai ales în „*Cântul al șaselea*”¹¹¹, pasaje uimitoare, de un absurd beckettian sau ionescian.

Anistoricitatea sa este dublă: pe de o parte fiul lui Musset și ai acelor copii teribili ai secolului care își făceau veacul prin cafenele și pușcării, pe de alta strămoșul atât de proaspăt al lui Breton și Tzara, care scriau pasaje fantastice prin asumarea premeditată a contradicțiilor logice și a lipsei de sens. Dacă tema răului nu l-ar include într-un context simbolist, izolarea sa ar fi într-adevăr profundă. Pe de o parte retardat (cine mai citea în 1870, la Paris, după Baudelaire, romantici?), pe de o parte vizionar, într-atât încât aproape nu există pentru el termen de comparație.

Cânturile lui Maldoror (1869)

Lautréamont, a apărut la noi, într-o ediție frumoasă¹¹², dar din păcate cenzurată. Pasajele eliminate, sunt, este adevărat, violente; dacă s-ar duce până la capăt logica acestei cenzuri, ar trebui să trunchiem toată cartea, pentru că miza sa nu are la bază un discurs sentimentalist. Interesant, este următorul aspect: violența lautréamoniană are un caracter dublu, primul fizic (cel care sare în ochi, scenele de viol sau crimă), al doilea, psihologic (care este subtil, dar frapant). Poetul francez introduce o metodă interesantă, care va fi revalorizată în capodoperele **underground** ale sfârșitului de secol 20, de regizori ca David Fincher și David Aronofsky.

¹¹¹ „Tocmai de aceea, dezbărându-mă de aerele ușurate și sceptice ale obișnuitului taifas, și, destul de cu minte spre a nu mai voi să par...nu mai știu ce aveam de gând să spun, căci nu mai țin minte începutul frazei.” (Lautréamont, *Cânturile*, p.159)

¹¹² Lautréamont, *Cânturile lui Maldoror*, traducerea Tașcu Gheorghiu, Editura Univers, 1976

Violența fizică este într-adevăr de un realism feroce, prezentat cu brutalitate, cinism și umor negru, dar ea ar fi banală și repetitivă dacă nu ar fi însoțită de un substrat psihologic, care lasă urme mai adânci, care taie în profunzime. Cu alte cuvinte, este pusă în discuție nu obliterarea fizică a unui sac de oase și carne (a cărui moarte nu este deloc surprinzătoare, într-o societate alienată în care fiecare individ trăiește într-o relativă izolare față de comunitate), ci este adusă în prim-plan moartea sufletului, atentatul criminal la sănătatea, echilibrul și pacea lui. Nu se mai atacă ideea abstractă de individ (care de fapt nu există; moartea unei persoane necunoscute nu mă atinge), ci, dacă vrei, forul lui interior, însuși nucleul personalității. Se violentează ceea ce ne reprezintă prin excelență, fărâma de umanitate, care ne desparte de animale și de zei.

Lautréamont are în comun cu regizorii filmelor *Fight Club* sau *Requiem for a Dream*, tehnica atentatului psihologic, instrumentalizarea unui teatru al sfâșierii. Un supliciu fizic este doar un spectacol banal, dacă îl privesc din exterior. El devine o ordalie, doar atunci când particip, într-un fel sau altul, la el. Ni se pare revoluționară această tehnică lautréamontiană, pentru că ea ne aduce, fără efort, în chiar mintea și sufletul subiectului sfâșiat. Este o schimbare de cameră, o indicație de regie, care echivalează cu un transfer de subconștient, cu o intersubiectivitate extremă. În fapt, cad barierele sau măștile, dintre actor și spectator. Desigur, această metodă de comunicare este făcută prin șoc, într-un context satanic, gnostic și extramoral. Dar dacă asemenea mijloace dau roade, violentarea se dovedește legitimă.

O altă constantă a „Cânturilor lui Maldoror” este strategia de marketing folosită. Lautréamont nu face altceva decât să pășească pe cărarea deschisă de marele său antecesor Baudelaire. Benjamin explică, astfel, strategia baudelairiană, evidențiată în „*Au Lecteur*”, prin versurile:

„ – Hypocrite lecteur, - mon semblable, - mon frère!”¹¹³

„Baudelaire a avut în vedere cititori care întâmpinau greutatea la lectura poeziei lirice. [...] Voința și puterea de concentrare nu sunt punctul lor forte; sunt familiarizați cu spleen-ul, care tocește interesul și receptivitatea. Este surprinzător ca un poet liric să se adreseze, acestui tip de public, care este cel mai ingrât dintre toți. Desigur, există o explicație. Baudelaire voia să fie înțeles: dedică volumul celor care îi seamănă.”¹¹⁴

Citim, chiar în primul aliniat din prima strofă a *Cânturilor*: „Plût au ciel que le lecteur, enhardi et devenu momentanément féroce comme ce qu'il lit, trouve, sans se désorienter, son chemin abrupt et sauvage, à travers les marécages désolés de ces pages sombres et pleines de poison.”¹¹⁵

Se creează astfel o intimitate de substanță între scriitor și cititor. Nu suntem deloc de acord cu părerea lui Aragorn despre incomunicabilitatea scrierii lautrémontiene, cu cerul ei închis care se răsfânge asupra autorului: „Lautréamont vorbește singur, sau dialoghează cu peretele: el crede atât de puțin în posibilitatea unui lector. O intimitate asemănătoare cu dragostea: imaginea seamănă cu o dorință și cel care a zămislit-o revine asupra ei.”¹¹⁶

În opinia noastră, Lautréamont avea imaginea unei alterități fizice, atunci când scria. Nu este un solipsist, histrionismul său cere spectatori. Intimitatea creată este,

¹¹³ Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, adunate de Geo Dumitrescu, introducere și cronologie de Vladimir Streinu, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968

¹¹⁴ Walter Benjamin, „Despre unele motive literare la Baudelaire”, în *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, notă biografică de Friedrich Podszus, Editura Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2002

¹¹⁵ Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, opinion de Poulet-Malassis, texte établi par Maurice Saillet, Librairie Générale Française, 1963

¹¹⁶ Aragorn, citat în Lautréamont, *Cânturile lui Maldoror*, ed. cit., p.220

aproape, o *cârdășie*, pentru că nu există o instanță morală legitimatoare, care să înfrâneze imaginația scriitorului și plăcerea ilicită a lectorului. („La pierre voudrait se soustraire aux lois de la pensateur? Impossible. Impossible, si le mal voulait s'allier avec le bien.”¹¹⁷) Intimitatea este cu atât mai intensă, pentru că este imediată, nemijlocită. „Satanismul” lautrémontian, apelul la om ca om (adică ființă prin definiție imperfectă, coruptibilă, supusă greșeli), suscită interesul, te *lovește*, te animă, produce un feed-back, fie el și ostil, contra-argumentat, negativ. Este unul din acei scriitori care pune probleme, care te îndeamnă să gândești, care te trezește din „somnul dogmatic” cu forța. Dacă am considera ca una din componentele de bază ale nihilismului, pe cea anti-platonică – atunci putem spune, că suntem în plin nihilism. Nimic din raiul ideilor suprasensibile, în locul poveștii frumoase din „Phaidon”, avem un tip special de infern, un fel de mocirlă, în care Dumnezeu este doar un despot brutal, dotat în plus cu plictiseală și eternitate, care se hrănește cu cadavre și este alcoolic.

Cartea este într-adevăr contagioasă. Ca cititor ești transpus într-o atmosferă de cloacă infernală; respiri un aer greu, încărcat, veninos. De la predecesorii săi simbolști, Lautréamont nu a învățat doar cum să-și tutuiască cititorii, ci și cum să-i „pervertească”. Poe a dus primul la perfecțiune acea tehnică a detonării unei bombe mentale pe creier. În poemul său „Ulalume”, repetarea mantrică, linearitatea și simetria induc o stare de calm, o stare de liniște metafizică, o stare yogină de meditație. Toate, până la penultima strofă, care distruge echilibrul – acel *hybris* premeditat (după cum singur mărturisește Poe) stigmatizează cititorul, i se imprimă în subconștient:

¹¹⁷ Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, ed. cit., p.44

*„Thus I pacified Psyche and kissed her,
 And tempted her out of her gloom-
 And conquered her scruples and gloom;
 And we passed to the end of the vista,
 But were stopped by the door of a tomb-
 By the door of a legended tomb;
 And I said- ‚What is written, sweet sister,
 On the door of this legended tomb?’
 She replied- ‚Ulalume- Ulalume-
 Tis the vault of thy lost Ulalume!’”¹¹⁸*

Poetul american rupe barierele, pentru o mai bună comunicare a dezastrului. Și dacă l-am amintit pe Poe, discipolul lui parizian Baudelaire, practica aceeași terapie traumatică¹¹⁹, dar altfel. El întotdeauna începe cu un vers *hard* („Sunt liber, mi-a murit nevasta...”), zgâlțâie cititorul din prima, îl acaparează prin șoc. Fie că regizezi o atmosferă deghezată de chietudine, pentru a o zdrobi apoi printr-un fulger; fie că începi direct cu fulgerul – este un mod bun de a acapara atenția. Aceasta este tehnica (violul mental), și iată și tematica potrivită: Răul.

Evil sells. În scrisoarea pe care Lautréamont o trimite editorului său la 23 octombrie 1869, scriitorul francez se explică: „J’ai chanté le mal comme ont fait Misckiewicz, Byron, Milton, Southey, A. De Musset, Baudelaire, etc. Naturellement, j’ai un peu exagéré le diapason pour faire du

¹¹⁸ E. A. Poe, *Complete Poetical Works*, Web Edition, 2002

¹¹⁹ „Fără reflecție, n-ar exista altceva decât senzația plăcută sau (de cele mai mult ori) neplăcută de spaimă care, după Freud, sancționează eșecul apărării de șoc. Baudelaire a înfățișat această stare într-o imagine orbitoare. El vorbește de un duel în care artistul, înainte să fie doborât, urlă de spaimă. Acest duel este chiar procesul creației literare. Baudelaire a așezat, așadar, experiența șocului în chiar centrul operației artistice.” (Walter Benjamin, „Despre unele motive literare la Baudelaire”, în *op.cit.*, p.251)

nouveau dans le sens de cete littérature sublime qui ne chante le désespoir que pour opprimer le lecteur, et lui faire désirer le bien comme remède.”¹²⁰ Din acest fragment percepem mai bine distanța care îl separă de precursorii săi romantici. El nu mai cântă răul, pentru a face loc pentru bine. Opera sa nu se înscrie în marea familie de scrieri moralizatoare – el deschide un drum nou prin descrierea răului pur, care nu se mai raportează la ideea de bine. Răul este întemeiat pe sine însuși, prezența lui nu mai reclamă o exigență morală, care l-ar analiza, critica sau anula.

Axioma poeziei lautrémontiene pare să fie aceasta: **omul este născut rău**. Singurul mod în care nu putem pactiza cu răutatea sa înnăscută, este să-i facem acestuia rău, să combatem răul printr-un rău mai mare. Este un principiu „satanic”, în măsura în care nu se aleg ca opțiuni existențiale non-intervenționismul sau pedagogia, edificarea iluministă. Soluția extremă eradicării răului, care stă la cârma existenței, nu va fi deci neimplicarea (adiaphorismul înțelepților clasici) sau discursul paideic, acel optimism umanist al culturalizării. Lautréamont nu are nici o speranță, omul este damnat și trebuie *mântuit prin crimă*.

Omul nu este „făcut decât din rău și dintr-o foarte mărunță câtime de bine, pe care legiuitorii se trudesă din greu să n-o lasă să se prefacă în aburi.”¹²¹ (Dacă nu ar exista Lege, oamenii și-ar urma adevărata natură, comițând răul din instinct.) Omul este născut rău. Axioma lui Isidore Ducasse este baza unui discurs anti-umanist. Există un anti-umanism ascetic care are ca motivație căutarea lui Dumnezeu (oamenii sunt cei care mă îndepărtează de Dumnezeu, deci refuz să-i frecventez). Pustiul sihaștrilor ascunde într-o oarecare măsură un destin fericit, pentru că izolarea lor somptuoasă le

¹²⁰ Lautréamont, *Les Chants de Maldoror*, ed.cit., p. 397

¹²¹ Lautréamont, *Cânturile*, ed.cit., p. 50

garantează mântuirea, le garantează comunicarea imediată cu principiul lor legitimator. Nu este și cazul lui Lautréamont, care întemeiază anti-umanismul să pe un anti-teism radical.

„Poezia mea nu se va împlini decât din pornirea de a ataca, prin toate mijloacele, pe om, această fiară sălbatică, și pe Ziditor, care n-ar fi trebuit să zămislească o asemenea vermină.”¹²²

Întorsătura gnostică a gândirii lautrémontiene, se va regăsi într-o altă carte cu un caracter dualist a nihilismului secolului 20, „Demiurgul cel rău” de Cioran: „Este greu, este imposibil să credem că dumnezeul cel bun, *Tatăl*, ar fi amestecat în scandalul creației. Totul ne face să credem că n-a participat la ea în nici un fel, că autorul ei este un zeu fără scrupule, un zeu tarat. [...] Timid, lipsit de dinamism, binele este inapt să se propage; răul, mult mai zelos, vrea să se transmită și chiar izbutește, căci posedă dublul privilegiu de a fi fascinant și contagios.”¹²³

Omul este născut rău, în plus este creația unui zeu tarat, un incapabil. Gnosticii credeau că lumea este creația Prințului Întunericului și că singurul mod prin care putem sfida domnia Răului este să practicăm asceza, pentru a trece de vămile acestei lumi, pentru a ne apropia de Dumnezeu suprem. Dualismul lautrémontian este diferit: omul este creația nereușită chiar a lui Dumnezeu. Dumnezeu este incapabilul, nu Satana. Nihilismul său este astfel cu mult mai virulent și mai lipsit de speranță decât cel promovat de gnozele dualiste. Pentru că nu există un principiu al binelui, un ideal. Lumea este o creație ratată și nu există scăpare din această glumă infernală.

Satana este menționat de câteva ori în *Cânturile lui Maldoror*, în general în contradicție cu Dumnezeu și în raport

¹²² Lautréamont, *op.cit.*, p. 56

¹²³ Cioran, *Demiurgul cel rău*, traducere Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1995, p.8-15

cu personajul principal. Cea mai *hard* intervenție a sa este într-un context grotesc, care amintește de Jarry și Beckett. Dumnezeu se întrupează și coboară pe Pământ la un bordel. (În treacăt fie amintit că bordelul este o mănăstire dezafectată, trimitere la *Justine* de Sade, după toate probabilitățile). Își consumă episodul sexual, apoi ucide cu bestialitate un tânăr, pentru a se liniști. Și iată referința satanică, extrasă din dialogul confesiv al Ziditorului cu un fir de păr: „ [Satan] a spus că marea prețuire pe care o avea pentru un dușman atât de nobil, se risipise din închipuirea sa, și socotea că e mai bine să-și poarte mâna pe sânul unei fete, cu toate că fapta aceasta este de o răutate mârșavă, decât să scuipe în fața mea, acoperită cu trei pături de sânge spre a nu-și murdări scuipatul bălos.”¹²⁴

Maldoror, personajul auctorial este mai degrabă anticreștin decât satanist. Pentru el, Satana nu este o instanță legitimatoare, ca pentru Baudelaire. Este prea orgolios, să accepte un maestru, fie el și unul de anvergura Prințului Întunericului. *Cânturile* nu consacră un cult satanic, ci mai ales o sfidare a divinității. Dacă reținem rebeliunea ca principiu satanic, atunci avem o corespondență de substanță între Maldoror și Satana, ca personaje romantice.

Apelul la crimă are ca finalitate debarasarea de creație și reprezintă o consecință a stricăciunii iremediabile a umanității. Moartea universală și crima universală aparțin simbologiei romantice. Prima este o consecință a gândirii schopenhaueriene.

„Într-adevăr, este greu de crezut în ce măsură este goală de sens, lipsită de importanță, pentru cine o vede din exterior, cât de neroadă și de stupidă, pentru cine o simte din interior, viața pe care o duc mai toți oamenii: dorințe, suferințe insipide, un umblet de somnambul prin cele patru

¹²⁴ Lautréamont, *Cânturile*, ed.cit., p. 103

vârste ale vieții până la moarte, în compania unui cortegiu de gânduri triviale.”¹²⁵

Se știe că epigonii lui Schopenhauer, Mainländer și Hartmann¹²⁶ au transformat conceptul de moarte universală, abia sugerat de filozoful german (ar trebui să încetăm să generăm, pentru că existența este necesarmente un rău – „buddhismul” european, care îl revolta pe un alt discipol, de data aceasta genial, Friedrich Nietzsche), într-un proiect de crimă universală. Pentru a înțelege mai bine importanța discuției trebuie să amintim miza acestei schimbări de mentalitate, care survine în romantism și post-romantism. Apare debarasarea de mentalitate medievală, care ne plasa în exterioritatea cadavrului.¹²⁷

Meditația funebră este de data aceasta similară cu cea a întemeierii conceptului de subiectivitate. „Mortul” nu se mai află numai în afara zidurilor cetății, ci într-un mod pervers, în preajma sau chiar în interiorul subiectului. Rollinat, Nietzsche sau Eminescu sunt exemplele prin intermediul cărora putem înțelege mai bine această turnură nihilistă. În „Le Fou” de Rollinat, personajul auctorial cere să i se construiască „două sau trei cimitire” în preajma castelului.¹²⁸ Moartea este adusă în spațiul intim sau imediat în preajma lui. Sinistrul se caută, pudibonderia nu mai face carieră, am putea spune. Această aducere în prin-plan a mortului reprezintă o schimbare de mentalitate. Discursul funebru nu

¹²⁵ apud. Th. Ruyssen, *Schopenhauer*, traducere Cornel Sterian, Editura Tehnică, București, 1995, p.200

¹²⁶ Rudiger Safranski, *Schopenhauer și Anii sălbatici ai filozofiei*, traducere Daniel Necșa, Editura Humanitas, București, 1998, p. 360-361

¹²⁷ „Alegoria barocă vede numai aspectul exterior al cadavrului. Baudelaire îl vede pe cel interior.” (Benjamin, „*Central Park*”, *op.cit.*, p.191)

¹²⁸ „Pour jardins, je voudrais deux ou trois cimetières/Où je pourrais tout seul roder des nuits entières; /Je m'y promènerais lugubre et triomphant...” (Rollinat, *Le Fou*)

mai este considerat ilicit, pentru că ființa umană își descoperă perisabilitatea, *micimea*, este în natura nihilismului de a se exalta într-un mod autodistructiv și masochist în fața pieirii individuale, respectiv universale. Mai este, de asemenea, un mod cathartic de eliberare de angoasă, acest triumf al nimicului. Zarathustra, cără cadavrul unui saltimbanc în spate și are chiar o conversație sapiențială cu el. Eminescu, în *Mortua est!*, sub influența imnurilor lui Novalis, nu mai cântă moartea ca pe o sărbătoare a separației; moartea fizică a muzei constituie un prilej de meditație asupra morții sufletului; înainte, exista o limitare făcută de bunul simț, acum avem o confluență și o sursă de putere. În sfârșit, Maldoror este cazat în casa groparului, și se simte adecvat în această ambianță.

În *memento mori*-ul lautrémontian avem, iarăși trecerea de la conceptul de moarte universală la cel de crimă universală. Este o trecere făcută printr-o forțare nihilistă, printr-un salt transgresiv. Iată pentru primul concept o referință textuală:

„[Groparul:] Am văzut rânduindu-se sub flamurile morții, pe cel ce fu frumos; pe cel care, trecându-și viața, nu s-a urâțit; pe bărbat, pe femeie, pe cerșetor, pe odraslele de dinaști; iluziile tinereții, scheletele bătrânilor; geniul, nebunia; lenevia, potrivnicul ei; pe cel ce fu mincinos, pe cel ce fu adevărat; masca trufașului, modestia umilului, vițlul încununat cu flori și nevinovăția trădată. [...]

[Maldoror] Groparule, e frumos să contempli ruinele cetăților; dar e și mai frumos să contempli ruinele oamenilor.”¹²⁹

În rezumat, moartea este văzută ca o mare, generală echivalare, o egalizare făcută cu forța. Moartea universală este o temă medievală, dar ea n-ar fi devenit o temă virulentă

¹²⁹ Lautréamont, *op.cit.*, p. 46

în romantism, dacă nu s-ar fi întemeiat pe moartea individului (angoasa morții *mele* poartă în sine, metoda prin care pot aprecia moartea universului, a speciei). Influența de bază a lui Lautréamont este Byron, cel din *Darkness*, de asemenea, al său *morbidezze* prezintă consonanțe cu un discipol tardiv al lui Schopenhauer, Mihai Eminescu.

Citim în manifestul apocaliptic al lui Byron:

*„I had a dream, which was not all a dream.
The bright sun was extinguish'd, and the stars
Did wander darkling in the eternal space,
Rayless, and pathless, and the icy earth
Swung blind and blackening in the moonless air. [...]
The world was void,
The populous and the powerful – was a lump,
Seasonless, herbless, treeless, manless, lifeless –
A lump of death – a chaos of hard clay.”*¹³⁰

Apoi, în *Memento mori*:

*„Moartea-ntindă peste lume uriașele-i aripe:
Intunericul e haina îngropatelor risipe.
Câte-o stea întârziată stinge sufletul ei mic.
Timpul mort și-ntinde membrii și devine veșnicie.
Când nimic nu se-ntâmpla-va pe întinderea pustie
Am să-ntreb: Ce-a rămas, [oame], din puterea ta? – Nimic!!”*¹³¹

Cele două texte, ambele nihiliste, sunt deja foarte diferite. Dacă primul merge pe o spectacularitate funebră a angoasei, și pe un delir al privativului (care va fi sintetizat, mai târziu, în constructul lingvist *lessness* al lui Beckett), al doilea este scris cu patosul maniacal (tempo schopenhauerian prin excelență) al celui care cheamă

¹³⁰ Byron, *Complete Poetical Works*, Web Edition, 2003

¹³¹ Eminescu, *Memento mori*, ediția Al. Piru, Editura Vlad&Vlad, Craiova, 1993, p.125-126

întunericul, al celui care se transformă într-un agent al apocalipsei. Nihil-ul descriptiv, care are o puternică rezonanță afectivă, se transformă într-un nihilism demonic. Distrugerea are un *summoner*, este chemată; vidul nu mai este negarea („-less”) ființei, nu mai este contradicția sa elementară – vidul devine o forță, este ridicat la rangul de principiu, care aneantizează existența și o înlocuiește, o „reamenajează” (Heidegger).

Coloratura textului eminescian este mai apropiată de modernitate și de Lautréamont decât apocalipsa eleată, încremenită, a lui Byron. Din nou, poetul francez oscilează între romantism și suprarealism, când face trecerea de la meditația asupra morții universale la teoretizarea crimei universale. Apocalipsa sa este construită parodic: proiectul constă în infestarea cu păduchi („un munte de păduchi”) a planetei.

„Dacă pământul ar fi acoperit de păduchi, cum de fire de nisip țărmurile mării, seminția omenească ar fi nimicită, pradă unor suferințe îngrozitoare. Ce priveliște! Eu, cu aripi de înger, nemișcat în țării, s-o contemplu!”¹³²

Pentru a aprecia la justa valoare componenta suprarealistă, iată apologia anterioară a păduchelui:

„Fiți încredințați că, dacă falca le-ar fi pe măsura dorințelor lor nehotărnicite, creierii, retina ochilor, coloana vertebrală, tot trupul vostru ar trece prin ea. [...] Din nenorocire, sunt mici acești tâlhari de pleată. N-ar fi buni de recrutare; căci n-au statura cerută de lege.”¹³³

Apocalipsa imanentă a lui Lautréamont are o conotație aproape evoluționistă. Este drept că o rasă de prădători (fie păduchele, fie rechinul, despre care are pagini frumoase), să înlocuiască o rasă care stagnează. Avem de-a face cu un

¹³² Lautréamont, *Cânturile*, ed.cit., p. 68

¹³³ Lautréamont, *op.cit.*, p.66

spectacol al chinului, prezentat cu cinism și sarcasm. Lăsând la o parte amănuntul cu adevărat suprarealist al distrugerii omului de către păduche (componenta ludică a fragmentului), observăm că apocalipsa lautéamontiană prezintă consonanțe cu cea eminesciană. „Eul” se transformă într-un agent al apocalipsei imanente: „Ce privești! Eu, cu aripi de înger, nemișcat în țării, s-o contemplu!” Ținând cont că „Ziditorul” a eșuat în crearea unei lumi lipsite de sens și de valoare, subiectul îi preia acestuia funcțiile, și desface în imaginație Răul produs de Dumnezeu. Maldoror îl detronează pe Dumnezeu, reparându-i într-un mod sinistru greșeala, mântuind creația ratată. Această bucurie a vidului, această nihilizare spectaculară, acest delir contemplativ al haosului, este legătura directă a lui Lautréamont cu Cioran, cel din *Tratatul de descompunere*(1949):

„Spectacolul omului – ce lucru scârbavnic! Iubirea – o întâlnire între două salive... Toate sentimentele își trag absolutul din mizeria glandelor. Nobilă e doar negarea existenței; nobil e doar surâsul ce plutește peste peisaje nimicite.”¹³⁴

Miza pasajului este următoarea: combătând una din valorile civilizației europene (iubirea „sentimentală”), Cioran valorizează nihilismul (ca spectacol apocaliptic), ca mod nobil de existență. Este o deturnare premeditată de sensuri, o revalorizare nietzscheană a „valorilor” întemeiată pe o devalorizare. Construct prin distrugere. Tehnica paradoxală are multe în comun cu Lautréamont; și el își pregătește discursul contemplativ printr-o altă punere în scenă a apocalipsei decât cea referențială. Infernul batjocoritor al unei omeniri roasă până la oase de păduchi cere un spectator suprem, care planează undeva deasupra „peisajelor nimicite”.

¹³⁴ Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere Irina Mavrodin, Humanitas, București, 1996, p. 12-13

Lautréamont, Eminescu și Cioran au toți, ca agenți ai unei apocalipse imanente, ceva în comun: demonismul romantic, orgoliul excesiv al celui care preia atributele divinității.

Să revenim acum la anti-umanismul lautréamontian. Citim chiar în „Cântul întâi”:

„Coborând de la mare la mic, fiecare om trăiește ca un sălbatic în vizuina lui, și rareori iese să-și vadă semenul, ghemuit și el, într-o altă vizuină. Marea familie universală a oamenilor, e o utopie demnă de cea mai mediocră logică.”¹³⁵ Cu Lautréamont ne aflăm în vecinătatea teoretizării Anti-omului. („De unde poate veni această scârbă adâncă față de om?”¹³⁶) Pentru înțelegerea acestei idiosincrasii radicale, ne vom sluji în discuția noastră de conceptele de „neom”, de „străin” absolut și de „monstru.” Aceste concepte filozofice aparțin ideologiei subliminale a *Cânturilor*, Lautréamont însuși nu le teoretizează, dar termenii de mai sus descriu foarte bine simptomele nihiliste ale lui Isidore Ducasse.

Cioran, în prima sa operă, „Pe culmile disperării” (1934), scrisă sub influența filozofiei vitaliste, a lui Nietzsche și a lui Schopenhauer, cu pasaje poematice, care descind, după toate probabilitățile și din Lautréamont, ajunge la teoretizarea ne-omului, a celui care se desprinde de rasa umană, devine altceva (*alterus*).

„Între oameni există unii care n-au depășit cu mult forma de existență animală sau de plantă. Este natural ca ei să dorească și să admire fenomenul om. Dar aceia care cunosc ce înseamnă a fi om caută să devină orice numai om nu. [...] Dacă diferența dintre om și animal rezidă în faptul că animalul nu poate fi decât animal, pe când omul poate fi *neom*, adică altceva decât el însuși – atunci eu sunt un neom.”¹³⁷

¹³⁵ Lautréamont, *Cânturile*, ed.cit., p.32

¹³⁶ Lautréamont, *op.cit.*, p.63

¹³⁷ Cioran, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, p.106-107

Neomul ar fi, deci, un fel de capăt al speciei, un fel de mutație psihologică. Există două tipuri de oameni, după Cioran: cei care sunt în devenire, cei care nu au ajuns prin durere la profunzimile speciei (la capătul ei) și cei care au dus interiorizarea către abisul ființării, cei care au depășit, într-un fel sau în altul rasa umană, au ajuns la pragul liminar. Acei marginali nu mai pot fi denominați prin cuvântul „om” – pentru ei trebuie inventată o nouă semantică. Ei sunt separați, străini, monstruoși. Dacă vor să supraviețuiască, ei trebuie să facă drumul *îndărăt* spre umanitate. Mutația lor este cu atât mai îngrozitoare cu cât este psihică; ei au toate trăsăturile fizice ale umanității, dar nici una din caracteristicile ei mentale.

Unul dintre cei mai fini comentatori cioranieni, îl numesc pe Gabriel Liiceanu, are pagini extraordinare, într-un context diferit (interpretarea ideologiei criminale ale comunismului și cea a „omului nou” communist), care se potrivesc **stranietății** lautrémontiene. Ideologiile totalitare ale secolului XX au transformat într-un aparat de stat tendințele nihiliste ale individualismului exacerbat, prezente în filozofia lui Nietzsche și poezia lui Lautréamont.

„Cum e cu puțință crima? Cum e cu puțință ca un om să omoare alt om? Cum e cu puțință *tranzitivitatea negativă* a crimei? Omorârea *semenului*? Suprimarea *mea* în celălalt? Răspunsul este: *prin ură*. E drept că eu *sunt* celălalt, dar celălalt e totodată *altul*. Crima e în principiu cu puțință pentru că există *alteritatea* semenului și, astfel, spațiul de joc al diferenței în care ura se poate instila. Când *altul* se desprinde de *mine* până la a-mi deveni opus, terenul crimei este în principiu eliberat.”¹³⁸

¹³⁸ Gabriel Liiceanu, *Declarație de iubire*, Humanitas, București, 2001, p.155

„*Monstrum* înseamnă ceea ce iese din forma în limitele căreia un lucru devine recognoscibil. [...] Ieșirea din scară poate foarte bine să ia forma unei neintrări în specia umană, a unui intim necomunicativ sau intransitiv. [Scriitorul poate fi] un *monstrum*, este *inhuman*, nu intră în forma umană pentru că nu a pătruns în ea. El este, așa zicând, singur pe lume, întârziind, beat de sine, în preliminariile unei specii căreia încă nu-i aparține.”¹³⁹

Aceste trei concepte, de „neom”, „străin” sau „monstru” sunt potrivite pentru interpretarea operei lautrémontiene. Sunt poziții-cheie, de unde putem percepe mai bine anti-umanismul său. Lautréamont, cel care face apologia crimei, aduce în scenă un nou tip psihologic: cel al străinului (care se tălmăcește prin sine însuși), cel al alterității pentru care nu există tranzitivitate, cel al anti-omului.

Sloterdijk definea umanismul printr-un mare proiect ce are la bază prietenia, scrisul-cititul printr-o „gândire împreună”. „Cărțile – a spus odată poetul Jean Paul – sunt scrisori mai voluminoase adresate prietenilor. Cu această propoziție, el a arătat, metaforic și cu maximă concizie, ce este, ca esență și funcție, umanismul: un mesaj fondator de prietenie transmis la distanță prin intermediul scrierii.”¹⁴⁰ Anti-umanismul ar fi, în schimb, un proiect întemeiat de ură, a cărui singură motivație este războiul psihologic, un atentat împotriva rasei umane.

Să presupunem că anti-umanismul ar câștiga războiul și că rasa umană (definită prin cultura și civilizația ei) ar fi înlocuită de un nou tip psihologic, Anti-omul. Este acest lucru posibil? Din fericire, nu. „Maldoror”, acel „Cioran” din *Pe culmile disperării*, „Nietzsche”, „Cain”, despre care discută Liiceanu, sunt personaje dizarmonioase, schizoide, care se mutilează pe sine

¹³⁹ Gabriel Liiceanu, *Ușa interzisă*, Humanitas, Buc., 2002, p.36

¹⁴⁰ Peter Sloterdijk, *Reguli pentru parcul uman*, traducere Ion Nastasia, Humanitas, București, 2003

cu sine însele. Pentru a provoca o revoluție, o schimbare extremă de mentalitate, trebuie să pornești de la o ecuație a identității de tip „eu = eu” (al cărei prototip este cea divină). Nihiliștii de mai sus (pe care i-am pus în ghilimele, pentru că reprezintă tendințe generale și nu simple trăsături individuale, sunt *trademarks*) promovează un stil de gândire disociat, care se explicitează prin formula rimbaldiană „je est un autre”.

Pentru a „distruge lumea”, pentru a o schimba considerabil, pentru a alimenta o *Kehre*, orice element disociere internă trebuie să fie anulat, altfel revolta împotriva lumii devine revoltă împotriva individului, devine declarație de război „împotriva mea.” Orice nihilist trebuie țină cont de formula fericirii, sugerată de Henry Miller (fericire = adaptabilitate)¹⁴¹, altfel tinde să amenințe „dezordinea lumii” cu „dezordinea sa”. Marii dictatori și marii criminali de stat știau acest lucru: ei nu promiteau lumii o nouă anarhie, ci o nouă utopie. Crima lor era mascată în promisiunea unui paradis. Lautréamont/Maldoror, cu toate crimele sale proiectate, descrise cu exaltare, are mai multe în comun cu Don Quijote decât cu Stalin sau Hitler.

Există pasaje în *Cânturi*, remarcabile prin duiosia și sentimentalismul lor: povestea celor trei Margherite, episodul cu băiatul care aleargă în spatele birjei. Desigur că aceste accese sunt îndeobște reprimare și cenzurate cu răceală și cinism, de cel care s-ar dori doar prototipul unui violent și sadic criminal în serie. Ele sunt de ajuns, totuși, pentru a ne da seama de capacitățile afective ale lui Maldoror, de capitalul de *omenie* pe care îl posedă (și se rușinează că îl posedă). Am putea conchide, că noul tip propus sucombă din pricina propriului său dezechilibru. Nu este o sinucidere morală, ci este o auto-distrugere simbolică a unei individualități, care în loc să-și caute pacea interioară preferă

¹⁴¹ Henry Miller, *Tropical Capricornului*, Editura EST, p.372

să declare război umanității. Este eroism în acest dezinteres paradoxal față de tine însuși și în antrenarea tuturor resurselor într-un război mental, imaginar poate, și literatura, psihologia și filozofia nu trebuie să refuze să poarte o discuție despre acest tip de gândire incomodă; altfel pierdem una din trăsăturile bizare, dar nu mai puțin determinante, din conturul umanității, cea de a se scrie și trăi împotriva sa, cea de a duce un război neîmpăcat cu sine însuși.

Mai trebuie să discutăm anti-creștinismul lautrémontian. Dumnezeu apare în *Cânturile lui Maldoror* ca un *predator* absolut, încarnarea unui ideal brutal, care distruge rasa umană. El are înfățișarea lui Saturn din tabloul lui Goya într-unul din pasajele lautrémontiene. În celălalt, este doar un mahmur, care se odihnește, în timp ce toate creaturile sunt condamnate la muncă. Ne aflăm la antipodul platonismului și creștinismului. Singura relație dintre creatură și temeiul său este o ură ereditară (expresia îi aparține lui Hermann Broch), pe care reprezentanții de calibru ai rasei umane o folosesc ca modalitate de comunicare: „Am primit viața ca pe o rană [*la vie comme une blessure*], și am oprit suicidului să vindece tăietura. Vreau ca Ziditorul să-i contemple, în fiecare ceas al veșniciei, gura căscată. E pedeapsa ce i-o hărăzesc.”¹⁴²

„Îmi ridicai încet ochii spleenetici, cercănați de un mare cerc vinețiu, înspre concavitatea firmamentului, și cutezai a pătrunde, eu, atât de tânăr, tainele cerului! Negăsind ceea ce căutam, îmi ridicai pleoapa înfricoșată mai sus încă, până când să zăresc un tron, alcătuit din scârnă omenească și aur, pe care trona cu trufie tâmpă, cu trupul înfășurat într-un giulgiu cel care se intitulează el însuși Ziditorul! Ținea în mână trunchiul putrezit al unui om mort și-l ducea, rând pe rând, de la ochi la nas, și de la nas la gură, se poate bănuie ce făcea. [...] își vedea mai departe de cumplitul lui ospăț, mișcându-și falca în jos, care îi mișca barba plină de creieri.

¹⁴² Lautréamont, *Cânturile*, ed.cit., p.91

O, cetitorule, acest din urmă amănunt nu face să-ți lase gura apă? Nu mănâncă oricine asemenea creier, atât de bun, atât de proaspăt [...]!”¹⁴³

Pentru a înțelege ce mult s-a schimbat discursul relativ la divinitate în orizontul nihilist, de la romantism la simbolism/suprarealism, vom cita cuvintele lui Isus din opera lui Jean-Paul, „Cuvântarea lui Cristos cel mort, cocoțat pe Clădirea Lumii, precum că nu există Dumnezeu”:

„– Am parcurs lumile, am traversat sistemele solare și am zburat – pe căile lactee – prin pustiiurile cerului, dar nu l-am găsit pe Dumnezeu. [...] Când mi-am ridicat privirea la lumea nemărginită, spre a căuta ochiul divin, am zărit ațintită asupra mea o orbită goală, adâncă; Veșnicia zăcea călare pe haos, rupând din el și rumegându-l. Strigați mai tare, urlați, destrămați Neantul prin strigătele voastre, căci El nu există!”¹⁴⁴

Pentru omul romantic, inexistența lui Dumnezeu era o revelație angoasantă, el fiind surghiunit la o singurătate cosmogonică. Era un fel de condamnare la moarte, cum subtil comentează Berdiaev sentințele nietzscheene.¹⁴⁵ Il pierde pe Dumnezeu, trebuia să accepte Nimicul ca principiu prim, haosul, dezordinea; o libertate pe care nu era pregătit să-și o asume. Totul se schimbă în modernitate: Dumnezeu tronează pe un scaun făcut din scârnă și aur, cu trufie tâmpă. Înainte Dumnezeul pierdut era un Dumnezeu adevărat, el a murit, dar nimeni nu îi contesta legitimitatea când fința – noua viziune despre Dumnezeu este chiar sub-omenească.

¹⁴³ Lautréamont, *op.cit.*, p.63-64

¹⁴⁴ Jean-Paul – „Cuvântarea lui Cristos cel mort, cocoțat pe Clădirea Lumii, precum că nu există Dumnezeu” în *Bonaventura – Veghile de noapte*, traducerea Hertha Perez și Doina Florea, Junimea, Iași 1973, p.179-180

¹⁴⁵ „Marii mistici germani (îndeosebi Eckhart și Angelus Silesius) au avut curajul să spună că nu există Dumnezeu fără om, că Dumnezeu dispare atunci când dispare omul.” (Berdiaev, *Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului*)

negritudine și splendoare solară – o operă alchimică demonetizată), la canibalism, Dumnezeu nu poate fi perceput ca un principiu, ca un *ce* legitimant. Mai degrabă noul Dumnezeu este pe scara cea mai josnică a ierarhiei, un fel de *scarecrow*, un fel de contra-exemplu odios. Nu poți să-l urmezi sau să-l adori, poți cel mult să-l tolerezi ca pe un handicapat, ca pe un minus de substanță, ca pe o eroare a Creațiunii. Repet, descrierea lui Lautréamont este mai gravă decât simplele afirmații „Dumnezeu nu există” sau „Dumnezeu este mort.” Textul poetului francez propune mai degrabă o afirmație violentă de tipul: „Dumnezeu este vrednic de ură, criminal, mizerabil.”

Al doilea text lautréamontian propune aceeași imagine divină declasată. Dumnezeu (sau absența sa) nu mai produce angoasă romantică (pe care o regăsim, parțial, și la Nietzsche) ci silă, batjocura. Dumnezeu devine un personaj grotesc, ridicol, senil.

„[Ziditorul] zăcea întins în drum, cu veșmintele sfâșiate. Buza de jos îi atârna ca un căluș adormitor; dinții nu-i erau spălați și pulberea se vânzolea cu undele bălaie ale părului său. [...] Valuri de vin umpleau fâgașurile săpate de smuciturile umerilor lui. [...] Sângele îi curgea din nări, în cădere, fața i se lovise de un stâlp... Era beat! Înfricoșător de beat! Beat ca o ploșniță care a mestecat în timpul nopții trei butii de sânge! El umplea ecoul cu vorbe fără șir, pe care mă voi feri a le repeta aici; dacă bețivanul suprem nu se respectă, eu, eu trebuie să-i respect pe oameni. [...] Omul, care trecea, se opri în fața Ziditorului necunoscut; și în aplauzele broaștei râioase și ale năpârcii, se ușură, trei zile în șir, pe obrazul său august.”¹⁴⁶

Din nou, Dumnezeu nu mai există ca instanță autoritară, nu mai inspiră respect. Este mai prejos decât animale, care muncesc în timp ce el se destrăbălează – iar „omul” poate să-și permită să urineze pe fața lui, pentru că

¹⁴⁶ Lautréamont, *op.cit.*, p.97

oricum el nu-și va aminti. Decăzut, este puțin spus. Dumnezeu ocupă o funcție, din care trebuia să demisioneze de mult. Este doar umbra a ceea ce fusese înainte – din trăsăturile sale divine, singura încă vizibilă este forța violentă (doar leul, dinte animale, îl mai respectă).

Două caracteristici au portretele divine schițate de Lautréamont. Anticreștinismul său este lipsit de o virtute etică importantă într-un *combat*: respect. Respectul presupune o egalizare a termenilor aflați în conflict. Cei doi combatanți tind spre anihilarea reciprocă, dar victoria nu are valoare dacă ea este obținută în fața unui adversar disprețuit (ceea ce îl separă de anti-creștinismul lui Nietzsche). A doua caracteristică ar fi infantilismul calomniei. O urmă de neseriozitate accentuată, simț al ridicolului, batjocură suprarealistă: *un enfant terrible*, la urma urmei, totuși, un copil.¹⁴⁷ Din aceste două portrete, se vede foarte bine că pentru autor, Dumnezeu nu este o problemă. Prezența sa este cel mult o glumă.

În încheiere, aș vrea să vorbesc puțin despre structura *Cânturilor*. Primul (publicat separat în 1868) este un tribut adus romantismului (după cum remarcă Blanchot și Camus¹⁴⁸), este de un byronism mediocru. Regăsim aici toate clișeele romantice, sadismul exacerbat din apologia omorului fiind o promisiune pentru celelalte cânturi. Din „Cântul al doilea”, Lautréamont nu mai practică constrângerea interioară, care l-ar face imediat accesibil, într-un fel devine ceea ce este: mult mai crud, mai îndrăzneț – practică un simbolism feroce, are tendințe pre-suprarealiste. Jacques Derrida are pagini marcante despre trecerea de la „Cântul al cincilea” la „Cântul al șaselea”:

„Cântul al șaselea [respinge] Cânturile precedente în

¹⁴⁷ „Datorită lui Lautréamont înțelegem că revolta este adolescentină. Marii noștri teroriști, ai bombei și ai poeziei, ies cu greu din copilărie.” (Albert Camus, *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Văra*, Editura RAO, București, 2002, p.281)

¹⁴⁸ Camus, *op.cit.*, p.283

„Cântul al șaselea [respinge] Cânturile precedente în trecutul unei prefețe discursive. [...] Cântul al șaselea nu este prezentat doar ca fiind textul în sfârșit desfășurat al descoperirii *reale* și analitice, ca scriitura investigației reale. La sfârșitul Cântului al cincilea, această efracție, această scoatere riscantă a capului în afara găurii, din colțul său în unghi, este prescrisă de secvența păianjenului: *Nu ne mai aflăm în povestire... Vai, acum am ajuns în real...* Instanța deopotrivă a morții și a trezirii. Loc delimitat al prefeței.[...] Extra-text, totalitatea primelor cinci Cânturi urmată de textul real. Extra-text al șaselea Cânt, adică Poeziile, ieșire în real.”¹⁴⁹

În treacăt fie amintit, că pasajul lautrémontian, care prezintă păianjenul (un fel de *nemesis* reactualizat de subconștient) rezonază cu Mircea Cărtărescu, cel din *Nostalgia*, unde un păianjen este folosit ca narator.¹⁵⁰ Păianjenul din ultima strofă a *Cântului al Cincilea*, este un vestitor: ieșim din literatură, intrăm în „realitate”. Într-un fel, textul a ajuns la limitele sale. *Cântul al Șaselea* va forța acele limite: „Cele cinci povestiri n-au fost nefolositoare; ele au fost frontispiciul lucrării mele, fundamentul clădirii, lămurirea dinainte a poeticei mele viitoare.”¹⁵¹ Cântul al Șaselea (prefața) devine „discurs despre metodă, expunere a poeticii, ansamblu de reguli formale, doar după parcurgerea devastatoare a unei metode *practicate*, de data aceasta, ca un drum care se deschide și se construiește singur, fără itinerariu prealabil.”¹⁵²

¹⁴⁹ Jacques Derrida, *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, p.35-36

¹⁵⁰ Mircea Cărtărescu, „REM”, în *Nostalgia*, Editura Humanitas, București, 1997

¹⁵¹ Lautréamont, *Cânturile*, ed.cit., p.156

¹⁵² Jacques Derrida, *op.cit.*, p.34

5. Anti-raționalul: Rimbaud

*„Poetul se face vizionar printr-o îndelungată,
imensă și lucidă dereglare a tuturor
simțurilor.”*

Rimbaud

Introducere

Cea mai bună introducere în problematica lui Rimbaud ne-o dau cuvintele sale: „Eu este un celălalt.” Fie că le interpretăm ca marca unei discurs disociat, care întemeiază eul pe alterizare, fie că le considerăm stigmatul unei gândiri ale posesiunii, ca Horia Lovinescu, trebuie să vedem în ele cuvintele întemeietoare ale poeziei modernității. În „Scrisoarea vizionarului”, textul continuă astfel: „Dacă arama se trezește în trâmbiță, nu e nicidecum din vina ei. Acest lucru mi-e foarte clar: asist la înflorirea propriei mele gândiri: o privesc, o ascult; trag o dată cu arcușul: simfonia începe să se agite în adâncime, sau se năpustește dintr-o dată pe scenă.”¹⁵³

Cu Rimbaud, descoperim o poetică a martorului, a *alter*-ului din eu: poetul nu este nimic altceva decât o unealtă a revelării operei. Opera este demiurgul, ea îl folosește pe poet ca pe un canal de comunicare, ca pe un preot, care nu înțelege perfect revelația, dar trebuie să o transmită mai departe prin toate mijloacele sale. Un mecanism de alienare stă la baza acestei poezii a posesiunii-deposedării: marginalitatea este căutată, excepția, anormalul, patologicul, fabulosul.

¹⁵³ apud. Horia Lovinescu, *Rimbaud*, Editura Univers, București, 1981

Al doilea lucru esențial pentru poetica rimbaldiană este stilul său neobișnuit. Horia Lovinescu numea poezia rimbaldiană o adevărată *bacanală*, o poezie în registru dionisiac. „Fiecare vers e beat de mișcare. Dar o mișcare care nu înseamnă o destindere normală a forțelor. [...] Mișcarea lui Rimbaud e conștientă de forța ei magică. Nu se irosește în unde, ci se replică asupra ei însăși, în vârtej. Versul, saturat de tensiune, trepidează. Odată cu exasperarea nervoasă crește și un soi de delir.”¹⁵⁴

Petre Solomon adaugă relativ la stilul acesta tranzitoriu, fulgurant, dinamic: „Frazele jupuite, cu articulațiile smulse, se succed adesea fără legătură, lăsând să se audă scrâșnetul unor oase ce se ciocnesc. Ritmul lor sacadat contribuie la impresia de șoc, de viață tumultoasă, pe care-o creează și cuvintele folosite, cuvinte împerecheate uneori în chip straniu.”¹⁵⁵

Sunt importante pentru percepția asupra lui Rimbaud cuvintele lui Henry Miller despre poetul francez: „Cred că sunt mulți Rimbauzi în lume și cred că numărul lor va crește în timp. Cred că tipul rimbaldian va înlocui, în viitor, tipul hamletian și tipul faustic. Tendința către o ruptură mai profundă (*the trend toward a deeper split*).”¹⁵⁶

Un anotimp în infern (1873)

The story, „firul epic”, este fulgurant, ca un iureș sau ca o flacăra. Discursul este voit incoerent, descentrat. Facem cunoștință cu o tehnică regizorală care accentuează viteza;

¹⁵⁴ Horia Lovinescu, *op.cit.*, p.95

¹⁵⁵ Petre Solomon, *Rimbaud – o călătorie spre centrul pământului*, Editura Albatros, București, 1980, p.269

¹⁵⁶ Henry Miller, *The Time of the Assassins - A Study of Arthur Rimbaud*

stilul rimbaldian supralicitează schimbarea neconținută. Ca la Nietzsche, se proiectează un „discurs” al devenirii într-o devenire. Devenirea este ridicată la rang de principiu (*arche*). Nu este vorba de un mare principiu legitimator premodern, ci de o fisurare a principiilor clasice, de un discurs subversiv, care își are originea în Heraclit. Ca și acolo, o minare a principiilor logicii (al identității și al noncontradicției) are ca efect proiectarea vehementă în planul devenirii (*per se*). Tehnica regizorală este condiționată de *Maya*, „subiectul” interconexează cu marele stil al iluziei. Avem senzația, citind poemele, că subiectul este un mare fabricant de iluzii, care se descântă cu recitarea lor mantrică: „eu” se pierde în imaginile pe care le produce, incapabil fiind să controleze filmul obsesiv al subconștientului său.

Este stilul revelației profetice (*mania*), nu în sensul alchimic al „predării” Marii Opere, sau în cel teologal al interpretării Textului fondator. Este stilul drogatului ieșit din matcă sau al nebunului care se desprinde de realitate pentru a imersa în Real. Lumea, pentru posesorul acestui stil, are toate veleitățile unui vis. Demersul rimbaldian al descoperirii subconștientului are totuși o miză, pe care am putea-o numi, după Hegel, drept un *List der (Wider)vernunft*, O viclenie a (anti)rațiunii. Este un exercițiu de exorcizare, o încercare de a da un reper „abisalului”, de a fonda o ordine în dezordine:

„Or, cu foarte puțin timp în urmă, fiind pe punctul de a-mi da obștescul sfârșit, m-am gândit să caut din nou cheia vechiului ospăț, la care, poate, să-mi recapăt pofta.”¹⁵⁷

Din punct de vedere autobiografic (un concept al subiectivității nu lipsește din această operă rimbaldiană, după cum arată Livius Ciocârlie în studiul „Neastâmpăr

¹⁵⁷ Arthur Rimbaud, *Opere*, Editura Polirom, 2003, traducerea de Mihail Nemeș, p.153 (Am folosit și Arthur Rimbaud, *Poésies*, Bookking International, Paris, 1993.)

adolescentin”¹⁵⁸), „Un anotimp în infern” este radiografia unei crize, o cură de auto-psihoterapie, făcută prin mijloacele scrisului. Eul dedublat își prescrie „medicamentele” prin care poate recăpăta viața “adevărată”, prin care poate autoanula efectele infernale ale iraționalului. Urmează aici ideea lui Benjamin Fondane din „Rimbaud le voyou.”¹⁵⁹

Primul medicament, „cheia ospățului” este *mila*, un fel de paliativ prin care “subiectul” își recapătă „pofța” de viață, care consfințește intrarea sa în rasa umană. Reperul „fiind pe punctul de a-mi da obștescul sfârșit” se referă la tentativa de omucidere a prietenului/amantului său Verlaine. Prezența morții, perspectiva sfârșitului îl aduce pe subiect în fața sa, este un prilej pentru o auto-conștientizare. Tonul confesiv, prin care personajul auctorial încearcă să conștientizeze subconștientul, uneori cedându-i cu scopul nemărturisit de a crea imagini superbe, este atins de accente de aroganță:

„Am devenit o operă fabuloasă.”

“Am sfârșit prin a considera sacră dezordinea minții mele.”¹⁶⁰

Un aparat de lucru similar, care are ca miză descoperirea subconștientului, sau fixarea „inexprimabilului” (demersul nihilist de a descifra haosul), dă concluzii similare. Nietzsche descrie în 1872 (cu un an înainte de *Un anotimp în infern*) caracteristicile omului dionisiac:

„Acuma, sclavul e om liber. [...] Din gesturile lui vorbește vrăjirea. [...] Se simte zeu, umblă el însuși acum la fel de fascinat și de pătruns cum a văzut în vis că umblă zeii.

¹⁵⁸ „În *Un anotimp în infern* se recunoaște [...] o identitate personală, vocea are inflexiuni tragice, iar trimiterile la viața poetului nu lipsesc.” (Rimbaud, *id.*, p.11)

¹⁵⁹ apud. Petre Solomon, *Rimbaud – o călătorie spre centrul pământului*, p.253

¹⁶⁰ Arthur Rimbaud, *op.cit.*, p.171

[...] Omul nu mai este artist, a devenit operă de artă.”¹⁶¹

Estetica triumfă: la capătul căutărilor sale stă un schizoid, frumos din pricina frumuseții operei sale. Mijloacele de transformare în opera de artă sunt aceleași dintotdeauna: fascinația adâncă, care dă profunzime atât subiectului contemplativ cât și obiectului contemplat. Adevărul este în relație, am putea spune. La capătul esteticii stă un obiect, care nu este „altcineva” decât fostul subiect demiurgic, fondator descoperit de romantici. Straniu acest drum de la Schopenhauer la Freud: spectatorul „purificat” a intrat el însuși pe scenă, este propriul său spectacol, uneori atât de real (realitatea visului), încât devine un subiect clinic. Opera de artă ca eu sfârșește pe canapeaua de disecție a psihiatrului. Imaginația, fascinația, subconștientul sunt cuvintele-cheie ale acestui „demers”.

Înțelegem, astfel, de ce orice „prezentare” a subconștientului trebuie exorcizată prin rațiunea subiacentă. Rațiunea, această „târfă” (Luther) devină o servitoare de nădejde, când visul trebuie destrămat, când Maya trebuie limpezită și subconștientul trebuie eliminat din structurile abstracte, categoriale ale conștiinței „libere”, autodeterminante, pentru a nu-l contamina și scufunda definitiv în psihoză. Iată deci impuritatea nihilismului irațional, paradoxul său: el descrie iraționalul prin mijloacele rațiunii. Nu ar putea fi altfel: dacă irațiunea ar fi descrisă cu mijloacele irațiunii, nu ar mai exista operă, ci doar pura nebunie, care nu cunoaște discurs.

Înainte de a aprofunda critica raționalității rimbaldiene, am vrea să facem un excurs, comentând un pasaj, care se va dovedi determinant pentru psihologia personajului auctorial (auto)condamnat. Este un fragment din „Sânge stricat”:

¹⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, *Nașterea tragediei*, par.1, Editura Hestia, 1998

„Copil încă, îl admiram pe ocnașul îndărătnic, peste care se închide întotdeauna temnița; vizitam hanurile și camerele mobilate pe care le-ar fi sfințit prin șederea lui; vedeam cu *mintea lui* cerul albastru și lucrarea înflorită a câmpului; îi adulmecam soarta nenorocită prin orașe. Avea mai multe putere decât un sfânt, mai mult bun-simț decât un călător – și pe el, pe el singur! drept martor al gloriei și al înțelepciunii sale.”¹⁶²

Sacralitatea ocnașului este un rezultat al atitudinii sale obstinate, prin care refuză atotputernicia legii penale. Totuși, el nu este numai un *outlaw*, un *desperado*, un simbol al contra-argumentului dat de barbarie comandamentelor civilizației. Devine sacru tocmai prin recăderea sa sub incidența legii penale. El nu este un erou mitic, ci unul tragic, dacă avem în vedere caracteristica tragicului expusă de Simmel¹⁶³; și anume, tragicul izvorăște din propria natură, este consecința unei atitudini existențiale contraproductive, care te surghiunește, te stigmatizează, te obligă să suporti acțiunile tale greșite.

Temnița¹⁶⁴ apare astfel ca o catedrală, ca un altar, unde se depun jertfele. Temnița întemeiază conștiința nefericită, și aceasta nu doar din punct de vedere moral, pentru că este locul delimitat al ispășirii, ci dintr-un punct de

¹⁶² Arthur Rimbaud, *op.cit.*, p.157

¹⁶³ „Tragismul se află, de bună seamă, numai acolo unde soarta distrugătoare acționează contra voinței subiectului, dar izvorând, în ultimă instanță, tot din adâncimile acestei voințe.” (Georg Simmel, „Cultura filozofică”, traducere Nicolae Stoian și Magdalena Poescu-Marin, Editura Humanitas, 1998, p. 72)

¹⁶⁴ Gerard Bayo în studiul său „*Revolta lui Arthur Rimbaud*” evidențiază paralelismul dintre închisoare și purgatoriu. Rimbaud „îi vorbește, în august 1871, lui Paul Demeny, despre școlile de corecție pentru a-și prezenta situația de deținut în prevenție și poziția sa de om în afara legii.” (Bayo, *op.cit.*, traducere de Ioan Adam și Robert Adam, Editura Eminescu, 1998, p. 68)

vedere existențial-subiectiv: este locul unde este înmormântat de viu un om cu o voință puternică (vorbit despre un excepțional al macabruului), locul unde este sigilată o energie debordantă, care nu se poate manifesta în mod pozitiv conform normelor societale. Fragmentul lui Rimbaud este și o încercare de recunoaștere: întemnițatul este figura-cheie care-i dă identitate, care, într-un fel, îl legitimează.

Două trăsături ale „portretului” sunt decisive: temnița care se închide în jurul ocnașului și disocierea acestuia. Convenind că ocnașul este un personaj tragic (întemnițarea fiind consecința, nu doar pedeapsa, acțiunilor sale), de figura sa putem lega conceptul de „închidere de sine” al lui Kierkegaard. Închisoarea, corsetul fizic care se interpune între el și cerul albastru (un spațiu primordial al reveriilor cosmologice), este dublată de o închisoare mentală, din care nu va putea evada niciodată. „Închiderea de sine” este adevărata temniță, formula definitivă a caracterului tragic. Închisoarea fizică poate fi transgresată (eliberarea, recuperarea mai mult sau mai puțin fictivă), cea interioară, nu atât de ușor.

Cele două închisori sunt complementare, mai mult se suprapun. Datorită geniului lui Kafka, avem o soluție la dilema libertății umane. El spunea: „Cehula mea în temniță – fortăreața mea.”¹⁶⁵ Dacă am fi cinici, am putea spune că ocnașul nu și-ar fi relevat sieși calea spre eliberare interioară, dacă nu ar fi fost întemnițat. Când cele două temnițe se suprapun, eliberarea mentală a ocnașului începe să se manifeste, pentru că un fapt imotivat (acel non-sens al durerii, despre care vorbește Nietzsche¹⁶⁶) este dizolvat de o motivație. Cu alte cuvinte, sistemul legal, „imparțialitatea”

¹⁶⁵ Franz Kafka, *Opere complete*, vol. 2, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Univers, 1997, p. 432

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, III, par.28

indiferență a dreptului penal îl absolvă pe prizonier de servitudinea sa internă. Înainte era propriul său inamic, acum, împăcat, are pe cine învinovăți. De aceea, disocierea sa („el singur! drept martor al gloriei și al înțelepciunii sale”) este de fapt o regăsire, re-începerea unui dialog cu sine însuși. Identitatea este inter-condiționată pe alteritate. Acesta este într-adevăr un lucru glorios, „o faptă”, pentru că înainte identitatea era structurată într-un eu fictiv, halucinant, care tindea spre suprimarea sensului, „moralei” celuilalt.

Întemnițatul are un loc special în opera lui Oscar Wilde, care nu este consubstanțial lui Rimbaud doar prin apartenența la simbolism, ci și prin critica de o vehemență acidă pe care o face modernității. Citim în *The Ballad of Reading Goal*:

*„He walked amongst the Trial Men
In a suit of shabby grey;
A cricket cap was on his head
And his step seemed light and gay;
But I never saw a man who looked
So wistfully at the day.”¹⁶⁷*

Povestea acestui condamnat la moarte nu este intonată cu venerația rimbaldiană a unui emul exaltat; Wilde scrie cu patetismul unei intimități sporite, *împărțind* aceeași închisoare cu cel condamnat. Prizonierul, din sfânt, se transformă în martir. Nu mai este voința puternică condamnată la autocunoaștere, auto-realizare (la eliberare interioară), este însuși personajul principal din „Regele moare” de Ionesco, căruia i-a sunat ceasul, care este chemat în Casa Morților.

Nu este de mirare că în *Închisoarea din Reading* este obliteratedă însăși speranța („Something was dead in each of

¹⁶⁷ Oscar Wilde, *Balada închisorii din Reading*, ediție bilingvă, traducere de N. Porsenna, Editura Arania, Brașov, 1991, p.8

us, / And what was dead was Hope”¹⁶⁸), anotimpul din infern se transformă într-un timp infernal, determinat prin două concepte: cel de durere mentală și cel de eternitate. Caracteristica iadului este după cum se știe o pre-eminență a repetării unei clipe-iad, reculul unui gol vitriolant, care închide devenirea. Nietzsche numea acest spasm Eterna Reîntoarcere a Nimicului.¹⁶⁹ Lăcomia cu care privește condamnatul la moarte cerul amintește de acea privire goală ațintită spre instanța supremă de orbii lui Baudelaire.¹⁷⁰ Pe de o parte este absurdă pentru că este rugăciunea de neîmplinit a unuia care a fost deja judecat de oameni, pe de alta este o incalculabilă necesitate pentru că este secvența de consolare morală care îți permite să supraviețuiești în infern.

Vom încheia acest excurs despre întemnițat cu o referință kafkiană, care va nuanța poate mai bine problema. Kafka scrie în „*El*”, aforisme din anul 1920, publicate postum:

„Cu o temniță s-ar fi împăcat. Să termine ca întemnițat – asta ar fi fost un țel de o viață. Dar era o cușcă cu gratii. [...] Prizonierul era la drept vorbind liber, putea participa la orice, nimic din cele de afară nu-i scăpa, ar fi putut chiar părăsi cușca, gratiile erau depărtate la câte un metru una de alta, nici măcar nu era prizonier.”¹⁷¹

Textul expune acea ambiguitate pe care o putem explica prin conceptul kierkegaardian amintit, cel de „închidere de sine”. Prizonierul are acces la viața exterioară („putea participa la orice”), dar este infectat de „maladia mortală” a închiderii interioare. Cușca, din care poate ieși oricând, este dublată de cușca minții sale, care îi este dată, îi aparține – nu poate fi transgresată. Prizonierul, care „nici

¹⁶⁸ Oscar Wilde, *op.cit.*, p.34

¹⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, par.55

¹⁷⁰ “Pe fața lor se stinge a cerului lumină !/.../- De ce-și ridică ochii spre cer, sărmanii orbi ?” (Baudelaire, *Orbii*, *op.cit.*, p.291)

¹⁷¹ Kafka, *op.cit.*, p.424

măcar nu era prizonier” se agață de această cușcă fizică pentru a fi absolvit de încheștarea și prizonieratul intern. Închisoarea este pentru el destin, și într-un fel pervers, chiar un destin fericit. Nerealizarea libertății în lumea „reală” îi dă prizonierului șansa unei libertăți interioare.

Pentru a încheia, am dori să revenim la atacul pe care îl dă Rimbaud raționalității. Declarația „Nu sunt prizonierul rațiunii mele...” este, desigur replica violentă dată unei mentalități post-kantiene, neo-hegeliene, care pune preț pe rațiunea (pură) și acționează în limitele unei ontologii impersonale, de o abstracție uneori dusă la extrem. Rațiunea lasă un rest, pare să spună tânărul poet. Este acea facultate a unei gândiri discursive, logice, constructiviste. Te învață să gândești corect și să „raționezi” corect, să judeci viața cu o rigoare detașată, matematizată, dar rațiunea pune ochelari de cal, este tautologică și tocmai viața „impură”, atât de concretă, scapă grilei sale ordonate. Descoperirea unui anti-rațional profund, care premerge psihanalizei, și lasă locul filozofiei vitaliste a unui Spengler sau unui Cioran, este ideea-ordonatoare, prin care Rimbaud își construiește discursul său, uneori halucinant, dar niciodată lipsit de sens.

Hegel spunea: „tot ce este real este rațional.” Atacul lui Rimbaud împotriva raționalismului este dublu și poate fi exemplificat prin principiile-cheie pe care le presupune: „ceea ce este real poate fi irațional” și „ceea ce este ireal poate fi rațional.” Primul „principiu”, dacă poate fi numit astfel, se explică astfel: iraționalul nu este simpla negația raționalului, ci chiar rațiunea lărgită, un fel de supra-rațiune, care odată cunoscută, transformă aparatul raționalist într-o unealtă meschină, desuetă. Este, într-un fel, un demers mistic și unul romantic, de asemenea, care poate fi exemplificat prin cuvintele: a avea acces la creierul lui Dumnezeu, acel paleo-cortex atavic. Aldous Huxley, când

descrie în eseul său despre intoxicația experimentală cu mescalină, *The Doors of Perception*, un buchet de trandafiri care primește valențele Ființei, ale faptului-pur-de-a-fi („*Is-ness*”), merge pe urmele lui Rimbaud.¹⁷²

Al doilea „principiu” se regăsește în studiile revoluționare ale lui Freud, care nu mai consideră bolnavul psihic o ființă ocultă, ci doar un subiect care găsește la probleme reale soluții imaginare. Freud găsește o raționalitate în gesturile și conduita refulatului, găsește o interpretare a imaginarului, a irealului subsecvent. De asemenea, titlul romanului lui Blecher, *Întâmplări din irealitatea imediată* este, după toate posibilitățile, o reminiscență rimbaldiană.

¹⁷² „I was not looking now at an unusual flower arrangement. I was seeing what Adam had seen on the morning of his creation-the miracle, moment by moment, of naked existence.” (Aldous Huxley, *The Doors of Perception*, Harper & Row, Publishers, New York 1963, p.5)

6. Unicitatea Eului: Stirner

*‘Eu sunt propria mea specie, sunt fără normă,
fără lege, fără model.’*

Max Stirner

Introducere

Max Stirner este pseudonimul lui Johann Caspar Schmidt, un membru important al Mișcării Tinerilor Hegelieni. Este motivant să-l studiem astăzi pe Stirner din trei rațiuni: în primul rând, el mută într-un fel neașteptat linia de gândire a Tinerilor Hegelieni. În al doilea, Stirner poate fi considerat drept părintele anarhismului individualist. Autorul german este, în al treilea rând, un autor incomod și un precursor al anti-metafizicii, la fel ca și Kierkegaard și Nietzsche.

Cea mai bună introducere în gândirea Tinerilor Hegelieni este scrisoarea pe care Feuerbach i-o trimite lui Hegel (noiembrie 1828).¹⁷³ Spiritul, „după ce s-a zbatut secole întregi ca să se întregească și să se desăvârșească”, s-a revelat până la urmă în filozofia lui Hegel. Misiunea Spiritului, care acționează prin discipolii săi (Hegelienii) este de a raționaliza lumea. În termeni teologici, firești în contextul Tinerilor Hegelieni, izbăvirea lumii prin rațiunea concretizată, este la îndemână. Stilul scrisorii lui Feuerbach anticipează întregul curent neo-hegelian: o combinație de idealism juvenil și un entuziasm oarecum apocaliptic, într-un registru stilistic neconvențional.

¹⁷³ A se vedea pentru mai multe detalii Lawrence Stepelevich, „*The First Hegelians. An Introduction*”, *The Philosophical Forum*, Volume 8, number 2-3-4, 1978, p. 7

În rândul acestei mișcări, Max Stirner ocupă un loc singular. Cu Stirner, „hegelianismul, ca sistem, a atins o limită dialectică și a fost transformat în contrariul său.”¹⁷⁴ Nicholas Lobkowitz evidențiază cu claritate locul lui Stirner în istoria hegelianismului:

„Hegel a *idealizat* lumea existentă. Discipolii săi, de la Strauss la Marx, s-au simțit obligați să traducă descrierea idealistă a lumii a lui Hegel într-un limbaj al idealurilor ce trebuie atinse. În cursul acestui proces au încercat, de asemenea să concretizeze idealizările abstracte ale lui Hegel, translatând discursul religios în discurs umanist, discursul despre stat în discursul despre societatea burgheză, etc. Stirner ar putea fi descris, în orice caz așa a fost înțeles de Marx, ca omul care a făcut ultimul pas în această dezvoltare – un pas ce duce dincolo de hegelianism și îl neagă. Stirner a realizat concretizarea finală a hegelianismului prin reducerea tuturor categoriilor hegeliene la sinele individual pur; n-a criticat un singur tip de ideal, ci absolut toate idealurile.”¹⁷⁵

Ca precursor al anarhismului individualist, Stirner se distinge prin anti-autoritarismul statal (care limitează, dresează, reduce individul) dar și prin un discurs anti-comunitarist (nu comunitatea este valorizată, ci „uniunea egoiștilor”). Anti-autoritarismul, „amoralismul”, cât și anti-clericalismul său sunt niște baze ale anarhismului, dar lipsa de respect față de colectivitate („masele”) îl consacră în primul rând ca un filozof al persoanei, în tradiția lui Fichte și Schelling.¹⁷⁶

Sunt două punți de legătură între Kierkegaard și Stirner. Mai întâi, în disputa individual-universal, ei aleg,

¹⁷⁴ Lawrence Stepelevich, *Hegel and Stirner* apud. Lawrence Stepelevich, „*The First Hegelians. An Introduction*”, op.cit., p.15

¹⁷⁵ apud. Lawrence Stepelevich, *The First Hegelians. An Introduction*, op.cit., p.15

¹⁷⁶ a se vedea și articolul “Anarchism” din *The Encyclopaedia Britannica*, 1910 la http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/britanniaanarchy.html

împotriva lui Hegel, individualul. „Credința este chiar acest paradox că individualul e mai presus de universal și e justificat în fața acestuia, nu ca subordonat, ci ca supraordonat”¹⁷⁷, spunea filozoful danez – pentru Stirner este mult mai important, vom vedea, omul concret, decât esența generală Om. (La nivel retoric, ei îl atacă pe Hegel, cu argumente hegeliene; se folosesc de dialectica hegeliana pentru a-l infirma pe Hegel.)

Apoi, Kierkegaard și Stirner resping ambii „moralitatea fondată superpersonal sau moralitatea bazată pe teologie sau pe autoritatea textelor divine. Obiecția existențialistă ar fi că această moralitate nu este legitimă; în ciuda infrastructurii ideologice este demonstrabil omenească, prea-omenească și foarte demonstrabil inumană.”¹⁷⁸

Stirner a avut o posteritate datorită succesului fulgurant al lui Nietzsche la sfârșitul secolului 19 și începutul secolului 20. Deși Nietzsche nu l-a menționat niciodată pe Stirner, este destul de probabil ca el să-l fi cunoscut. Critica religiei, a moralității și cea a validității sunt numai trei dintre conexiunile Nietzsche-Stirner. În această introducere, vom aminti paralela dintre cele două critici ale adevărului.

„Cel care își face din adevăr un idol, trebuie să se umilească în fața lui, [...] trebuie să renunțe la eroismul minciunii.”¹⁷⁹

„Ce este adevărul? O armată de metafore, metonimii, antropomorfisme [...]. Adevărurile sunt iluzii, de care am uitat ce sunt niște metafore tocite și lipsite de forță concretă...”¹⁸⁰

¹⁷⁷ Kierkegaard, *Frică și cutremur*, traducere și prefață Leo Stan, Editura Humanitas, București, 2002, p.119

¹⁷⁸ Larry Alan Schiereck, *Max Stirner's Egoism and Nihilism*, Revised for W3, 1996, p.27

¹⁷⁹ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1972, p.338

¹⁸⁰ Nietzsche, „Despre adevăr și minciună în sens extra-moral”, *Opere*

Punctul de vedere al lui Stirner este practic, este social-politic (există situații când minciuna este profitabilă în fața adevărului) – punctul de vedere nietzschean este epistemologic, amintind relativitatea credinței în adevăr, ca o mare convenție lingvistică tautologică.

Camus îl prezenta în „Omul revoltat” foarte sintetic pe Stirner: „Omul care frecventa Societatea Eliberaților, cu tineri hegelieni de stânga (între care Marx), n-avea de reglat conturi doar cu Dumnezeu, ci și cu Omul lui Feuerbach, spiritul lui Hegel și încarnarea sa istorică, Statul. Pentru el, toți acești idoli s-au născut din același *mongolism*: credința în ideile eterne.”¹⁸¹

*Unicul și personalitatea sa (1844)*¹⁸²

Cartea principală a lui Stirner este *Der Einzige und sein Eigentum*, încă netradusă în românește. Variantele de traducere ale titlului ar fi: „unicul și unicitatea sa”, „individul și individualitatea sa”, „unicul și proprietatea sa”. Traducătorii ediției engleze au preferat varianta „The Ego and his Own”. „Der Einzige” reprezintă „Unicul”, eul absolut, radicalizat, pentru care nu există termen de comparație. „Eigentum” este caracteristica sa specifică, este calitatea care îl face deosebit, care îl distinge, este „propriul” lui. Ar fi fost mai adecvat să traducem „Eigentum” prin proprietate, dar în românește „proprietatea” trimite la

complete, vol. 2, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p.560

¹⁸¹ Albert Camus, *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, traducere Irina Mavrodin, Mihaela Simion, Modest Morariu, RAO, 2002, p.263

¹⁸² Am folosit Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1972 și Max Stirner, *The Ego and His Own*, Translated from the German by Steven T. Byington, with an Introduction by J. L. Walker, New York, Benj. R. Tucker Publisher, 1907

„posesie” materială, mai înainte de a condiționa o însușire psihologică, un „bun” spiritual.

„Unicul și personalitatea sa” este divizată în două părți („Omul” și „Eul”); ne vom ocupa în amănunt de partea a doua. Scurta introducere de la începutul cărții ne interesează în primul rând, deoarece ea expune teza de bază stirneriană.

„Dumnezeu și omenirea nu s-au preocupat de nimic, de nimic, în afară de ei înșiși. Urmându-le exemplul, mă voi preocupa *exclusiv* de mine, care sunt asemenea lui Dumnezeu, nimicul celorlalte lucruri, eu – care sunt totul pentru mine, care sunt unicul. [...] Nu sunt nimic în sensul deșertăciunii [*Leerheit*], sunt, dimpotrivă, nimicul creativ, din care eu, ca și creator, recreez totul. [...] Divinul este problema lui Dumnezeu, omenescul este problema „omului”. Problema mea nu este nici divină, nici omenească, nu este adevărul, binele, dreptatea, libertatea, etc., ci doar *propriul* meu, care nu este o generalitate, ci – este unicul, la fel cum eu sunt unic.”¹⁸³

Această introducere faimoasă poartă titlul „Mi-am fixat cauza pe nimic” [*Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt*], reactualizând primul vers al poemului goethean „Vanitas! Vanitatum Vanitas!”. Titlul mai poate fi tradus, figurat, și prin: „Toate lucrurile nu valorează nimic pentru mine.”

Argumentul lui Stirner este simplu: am fost învățați să ne preocupăm de cauza omenirii (egalitatea, libertatea, dreptatea) sau de cea a lui Dumnezeu (nemurirea sufletului, viața de apoi). Am fost educați să ne înstrăinăm de ceea ce suntem, ca indivizi. Dar Dumnezeu și restul „omenirii” nu se interesează decât de cauzele lor. Așa că fixându-ne cauza pe nimic, obliterând în neant toate preocupările străine (ceea ce nu mă privește pe mine, ca individ), ne redescoperim și ne reîntemeiem eul, cu tot ce-l individualizează și-l face unic.

¹⁸³ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1972, p.5

Nihilismul apare ca aneantizarea falselor preocupări (depersonalizante, altruiste, neesențiale). Are un rol curativ, deoarece depreciază ceea ce este corupt. Criteriul de selecție este straniul [*das Fremde*]. Ceea ce nu face parte din mine, ceea ce nu mă reprezintă, ceea ce nu este propriul meu [*das Meinige*], este evacuat, dezasamblat, eliminat din sistem.

Cuvintele lui Stirner pot părea firești astăzi („Preocuparea mea este egoistă – ceea ce mă privește pe mine este prioritar față de ceea ce-i privește pe *alții*”), dar să nu uităm că ele contrazic 2000 de ani de creștinism, umanism, drept civil, etc. Întotdeauna s-a pus accentul pe naționalitatea, religia, cetățenia ta – nu pe ceea ce pur și simplu ești. Calitățile au dat întotdeauna identitatea și nu invers. La întrebarea „cine sunt eu?” s-a răspuns întotdeauna printr-o serie de „ce”-uri, de parcă determinativele ar acoperi întregul spectrul al identității. Este foarte riscant, să contrazici în primele trei pagini, 20 de secole de creștinism: „Nu contează că sunt un copil al lui Dumnezeu, nu contează că sunt *om* – eu, contez, în primul rând, ca eu.”

Poate vom înțelege mai multe, atunci când citim introducerea la partea a doua, „Eul”:

„La inaugurarea modernității se află „Omul-Dumnezeu”. La sfârșitul ei se va evapora doar Dumnezeu din el? Și chiar poate să moară „Omul-Dumnezeu”, dacă moare numai Dumnezeu din el? [...] Omul l-a ucis pe Dumnezeu pentru a deveni „singurul zeu din țării”. [...] Cum puteți să credeți că Omul-Dumnezeu va muri, dacă omul din el, în afară de Dumnezeu, nu va muri?”¹⁸⁴

Larry Schiereck are prezența de spirit să noteze că acest aforism, în care se discută “moartea lui Dumnezeu”, este scris în 1844, anul nașterii lui Nietzsche. Altă premisă decât în *Știința voioasă*, totuși. Paradoxal, mai *avant-garde*: avem un orizont post-secular, post-deicid. Să ne explicăm: Iluminismul l-a ucis pe Dumnezeu, dar nu a ucis

¹⁸⁴ Max Stirner, *op.cit.*, p.170

religiozitatea. După 1792, avem de-a face cu un transfer de religiozitate: nu mai credem în Dumnezeu, ci credem în Om. Umanismul este noua religie dictatorială. Dar, la fel cum nu există Dumnezeu, nu există nici Om-Dumnezeu. Dacă primul era o fantomă, al doilea este un monstru (amândouă sunt constructe abstracte, falși idoli – *Götze* –, simboluri goale folosite ca temeiuri legitimizeatoare). Filozofia lui Stirner începe ca Anti-umanism.

Doctrina politică, ce conține setul de valori și norme umaniste, este în viziunea lui Stirner, liberalismul. Ea este moștenitoare creștinismului (“fiecare este pentru celălalt un concept”, adică “un om destinat mântuirii”¹⁸⁵). Liberalismul, ca orice doctrină de stat, favorizează generalul în fața particularului, universalul în fața individualului. Exiști, te bucuri de drepturi și de libertăți doar în măsura în care ești “om” (în măsura în care participi la ideea de generală de om) – nu pentru că ești un individ concret, particular. Dacă nu participi la conceptul generic de “Om”, nu exiști. Individul concret este obliterat de conceptul generic, omul obișnuit este anihilat de esența supra-individuală “Om”. Este o situație bizară, de neconceput: omul concret, particular (“adică Hans sau Kunz”) este privit cu circumspecție – specia sa [*die Gattung*], esența sa [*das Wesen*], conceptul [*der Begriff*] sau spiritul său [*der Geist*] îl determină. Statul face un exercițiu de înstrăinare: nu ceea ce este propriul meu este folosit la identificarea mea, ci determinantele abstracte, generale. Ca și cum un *serial number* ar fi folosit la botezul unui om.

Stirner răspunde concis: “Sunt om dar în același timp mai mult decât un om, adică sunt eul acestei simple calități [*Eigenschaft*].”¹⁸⁶ “Sunt într-adevăr printre alte lucruri un om, cum sunt de exemplu animal, european sau berlinez etc.; dar cine m-ar respecta doar pentru că sunt om sau berlinez, acela mi-ar arăta un respect care este lipsit de

¹⁸⁵ Max Stirner, *op.cit.*, p.189

¹⁸⁶ Max Stirner, *op.cit.*, p.195

importanță pentru mine. Și de ce? Pentru că el m-ar aprecia doar pentru una din *calitățile* [*Eigenschaft*] mele, nu pentru mine.”¹⁸⁷

Se ajunge astfel la un dualism între “om” și “eu”. “Omul”, adică esența generică “om”, un construct abstract, liberal, umanist și “eul”, anarhic, solipsist, nihilist, demiurgic intră în conflict. “Eu sunt propria mea specie, sunt fără normă, fără lege, fără model.” [*Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster.*]¹⁸⁸ Și pentru că statul, prin instituțiile sale, dresează individualitățile (“le impune ființa umană ca pe o datorie”), le reduce, le macină – statul și eul sunt născuți inamici. Marea contra-valoare pe care Stirner își construiește discursul nu va fi libertatea, ca la Bakunin (Stirner denunță libertatea ca valoare creștină), ci egoismul [*Egoismus*] și proprietatea, în sensul de individualitate și personalitate [*Eigenheit*].

“Moralitatea este incompatibilă cu egoismul, deoarece prima nu mă validează *pe mine*, ci numai pe omul din mine.”¹⁸⁹ Individul (care nu face parte din “umanitate”, în sensul elucidat mai sus) va fi inamicul statului, al bisericii și al instituției prin care aceștia disciplinează: morala. “Dacă statul este o societate [*Gesellschaft*] de oameni, și nu o uniune [*Verein*] de euri, care sunt interdependente, el nu poate rezista fără morală, și trebuie să insiste asupra moralei. De aceea, suntem, amândoi, statul și eu, inamici. Pe mine, pe egoist, nu mă interesează binele acestei societăți [*Gesellschaft*] omenești, nu sacrific nimic pentru ea, doar mă folosesc de ea; dar ca să mă folosesc complet de ea, o transform în proprietatea și în creația mea – o nimicesc și pun în locul ei *uniunea* [*Verein*] *egoistilor*.”¹⁹⁰

¹⁸⁷ Max Stirner, *op.cit.*, p.227

¹⁸⁸ Max Stirner, *op.cit.*, p.200

¹⁸⁹ Max Stirner, *op.cit.*, p.196

¹⁹⁰ Max Stirner, *op.cit.*, id.

În primul rând, “eul” este inamicul oricărei puteri înalte, oricărei forme de sacralitate: “Ar fi prostesc să afirm că nu există puteri superioare mie. Doar că, atitudinea pe care am s-o iau față de ele, va fi alta decât cea a vârstei religioase: am să fiu *inamicul* fiecărei puteri mai înalte, în timp ce religia ne învață să încercăm să ne-o facem prietenă și să ne umilim în fața ei.”¹⁹¹

În al doilea rând, în stat, “eul dezlănțuit [*das zügellose Ich*] – eu, cum îmi aparțin doar mie – nu poate ajunge la completitudine și realizare.”¹⁹² Între stat și propria mea voință, nu există pace. Într-un stat este esențial, ca nimeni să nu aibă voință proprie [*der eigene Wille*]. Voința mea proprie, plăcerea mea libertină, nesupusă, este “distrugătorul statului” [*der Verderber des Staats*]. Puterea supremă a statului este întotdeauna îndreptată împotriva individului. Violența [*Gewalt*] statului este denumită “lege” [*Recht*], violența individului este denumită “crimă” [*Verbrechen*]. “Doar prin crimă transgresează individul violența statului, atunci când crede, că statul nu îi este deasupra, ci el este deasupra statului.”¹⁹³

Iată una din constantele anarhismului: individul se revoltă împotriva statului, pentru că îl găsește ilegal. Statul recunoaște cetățeanului doar calitatea sa de om, și nu cea de individ – asta înseamnă că o mulțime de indivizi vor fi dresați, prelucrați, pentru a se obține profilul “om”. Vom avea astfel o societate nivelată [*Gesellschaft*], și nu o uniune de indivizi [*Verein*].

Paralelismul Biserică-Stat este evidențiat, înainte de Bakunin, de Stirner și va rămâne una din pietrele de temelie ale discursului anarhist: “Cel care transgresează poruncile statului este considerat ca unul care se ridică împotriva poruncilor lui Dumnezeu. [...] Biserica avea *păcate capitale*, Statul are *infracțiuni capitale*, prima avea *eretici*, al doilea are

¹⁹¹ Max Stirner, *op.cit.*, p.202

¹⁹² Max Stirner, *op.cit.*, p.219

¹⁹³ Max Stirner, *op.cit.*, p.216

trădători; una avea procese inchișitoriale, celălalt are procese fiscale, pe scurt, aici păcate, acolo crime, aici inchișiție, acolo – inchișiție.”¹⁹⁴

Statul s-a transformat într-o instituție sacră, pedeapsa (violența exercitată împotriva criminalului) are întotdeauna un caracter religios. Întreaga operă a lui Stirner ne învață că “alienitatea este criteriul sacru” [*Fremdheit ist ein Kennzeichen des Heiligen*]¹⁹⁵, că nu ne putem simți “acasă” în sacru – cu alte cuvinte, că înstrăinarea este un proces, care a început odată cu creștinismul, a continuat cu edificarea creștinismului ca religie de stat – și care înfloarește, odată cu umanismul, care desparte umanitate de individualitate, o ridică deasupra individului, ca o esență, ce trebuie venerată.

Instrumentul de “educație” în masă, cea mai eficientă modalitate de dresaj a fost morală.¹⁹⁶ Două din principalele tehnici de dresaj sunt următoarele: a inocula subiecților sentimentul datoriei, care trebuie să fie mai puternic decât sentimentul plăcerii personale. “Trebuie să” îl va înlocui pe “eu vreau”, “îmi place”, “doresc”. “În religie și politică fiecare se găsește pe poziția lui *trebuie*: *trebuie* să devii asta, *trebuie* să faci asta.”¹⁹⁷ Să ne amintim, că acest conflict dintre sentimentul datoriei și cel al plăcerii personale (în psihologie, conflictul dintre supra-eu și subconștient) apare în *Așa grăit-a Zarathustra*, de asemenea:

“Dar care-i marele balaur, pe care spiritul nu și-l mai vrea stăpân și Dumnezeu? *Tu trebuie* e numele acestui crunt balaur. Spiritul leului însă-i răspunse scurt: *Eu vreau*.”¹⁹⁸

¹⁹⁴ Max Stirner, *op.cit.*, p.264

¹⁹⁵ Max Stirner, *op.cit.*, p.40

¹⁹⁶ “a face mai bun” = “a domestici, a vlăgui, a descuraja, a rafina, a moleși, a efemina” (Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, traducere Dărie Lăzărescu, preambul Harald Hoffding, Editura Mediarex, p.168)

¹⁹⁷ Max Stirner, *op.cit.*, p.268

¹⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere Stefan Augustin Doinaș, Editura Humanitas, București, 1996, p.84

A doua tehnică de dresaj folosită este “legea iubirii” [*Das Gesetz der Liebe*]: Fiecare trebuie să aibă un lucru (bunăstarea celorlalți, bunul mers al societății, patria, omenirea, cauza cea bună), la care să țină mai mult decât la el însuși.¹⁹⁹ Amintitul conflict dintre morală și egoism, aici își are sursa: “Trebuie să-ți iubești patria mai mult decât tine însuși!” Cel care încalcă legea iubirii, va fi pedepsit: “Trebuie să iubesc. Dacă dragostea este o poruncă (la fel cum umanitatea este o datorie n.n.) și o lege, atunci trebuie să fiu educat și cultivat în spiritul ei, și dacă o încalc, trebuie să fiu pedepsit.”²⁰⁰

La fel ca Nietzsche, Stirner arată consecințele mecanismului de dresaj care este morală:

“Omul este scopul său, obligația sa, destinul său, vocația sa, sarcina sa, *idealul* său; este viitorul său, este ceea ce-l depășește [*ein Zukünftiger, Jenseitiger*]. Și ce face din el un ‘tip corespunzător’? [...]”

Nici o oaie, nici un câine nu se străduiește să devină o *oaie corespunzătoare*, un *câine corespunzător*, nici unui animal nu îi este dată esența ca o sarcină, ca un concept pe care trebuie să-l realizeze. [...] Nu își cere să fie sau să devină *altceva* decât este.

Vreau să vă cer să deveniți fiare? Nu pentru că, ar fi din nou un ideal, o nouă sarcină. Natura voastră este, pentru totdeauna, umană; sunteți ființe umane. Dar, chiar pentru că sunteți deja, nu mai trebuie să deveniți oameni.”²⁰¹

Stirner arată lipsa de sens a moralismului umanist: statul/biserica trebuie să fabrice oameni, trebuie să ridice indivizi la standardul de oameni. Dacă nu corespund conceptului generic “Om”, ei sunt condamnați ca “ne-oameni” (de parcă așa ceva ar fi posibil). “Om” nu poate fi esență și ideal, tocmai pentru că suntem, în viața de zi cu zi și

¹⁹⁹ Max Stirner, *op.cit.*, p.319-320

²⁰⁰ Max Stirner, *op.cit.*, p. 325-326

²⁰¹ Max Stirner, *op.cit.*, p. 372

prin faptele noastre, oameni – omul este o realitate, un fapt. Stirner este într-un fel mai înțelegător decât Nietzsche, nu îi cere omului să fie nimic altceva decât este (Supraomul, aici fiare), pentru că ar fi tot un ideal, tot un dincolo [*Jenseitiger*], nu un propriu [*Meiniger*].

În încheiere, vom discuta conceptul stirnerian de *absența gândurilor* [*Gedankenlosigkeit*].²⁰² Filozofia creștină a fost negarea gândirii relativ nespirtuale antice – Stirner prezintă o negație a acestei negații. Regatul creștin al gândurilor [*Gedankensreich*] a culminat cu “acea interioritate în care luminile lumii sunt stinse”, în care omul interior[izat], este exaltat. Gândirea, interioritatea, Spiritul au fost constantele modului de a fi creștin. Cogito-ul cartezian este o exemplificare a acestui mod de viață; gândirea este considerată viața sau ființa mea.

“Dominația gândurilor își așteaptă izbăvirea, așteaptă ca Sfinxul cheia lui Oedip, pentru a intra în sfârșit în neființă. *Eu* sunt anihilatorul [*Vernichter*] domniei sale, pentru că tărâmul creatorului nu mai cunoaște o nouă stăpânire mentală...ci mai degrabă o creație a lipsei mele creative de gândire [*Gedankenlosigkeit*]. Doar în același timp și împreună cu lumea gânditoare, poate pieri creștinătatea, creștinismul și religia...”²⁰³

Sfârșitul creștinismului ar fi totala absență a gândirii – ar fi un sfârșit al spiritului, deopotrivă. Un nou corporalism, poate, ca în filozofia lui Nietzsche. Stirner face și o critică a limbajului: limbajul este posesiv, ne face să ne confruntăm cu o armată de idei fixe. Singurul mod prin care putem fi liberi față de limbaj este să ne rezervăm dreptul la *absența gândurilor*, la golirea mentală (acest concept rezonază cu alte culturi care practică descripții nondiscursive ale nelimitatului, ca budismul, taoismul sau chiar filozofia presocratică).

²⁰² Prezentarea problematicii după Larry Alan Schiereck, „*Max Stirner's Egoism and Nihilism*”, p.46-49

²⁰³ Max Stirner, *op.cit.*, p. 379-380

7. Conceptul de libertate: Bakunin

*Să ne încredem, deci, în Spiritul etern, care
distruge și anihilează, doar pentru că este izvorul
încomprehensibil și etern al vieții. Pasiunea pentru
distrugere este o pasiune creativă!*

— Bakunin

Introducere

Mihail Bakunin (1814-1876) este unul dintre teoreticienii de bază ai anarhismului colectivist. Viața sa tumultuoasă ni-l dezvăluie ca unul dintre practicienii anarhismului, de asemenea. Bakunin a avut, într-adevăr, o viață spectaculoasă. Născut în Rusia, Bakunin, membru al aristocrației, a fost mereu în preajma mișcărilor revoluționare ale secolului 19. Condamnat de trei ori la moarte (în Prusia, Austria și Rusia), a fost grațiat succesiv, pedeapsa fiindu-i comutată la închisoare pe viață în Siberia. Evadează după 8 ani, „fugind” în California. Urmează o perioadă fertilă pentru scrieri și practică revoluționară. Membru al Internaționalei Muncitorești, este principalul rival al lui Marx. Există numeroase aluzii la el, ca un personaj semi-legendar, în romanul „Germinal” al lui Zola.²⁰⁴

Influențele principale ale doctrinei sale sunt Hegel, Proudhon și Marx. „În cazul lui Bakunin, influența lui Hegel se dovedește importantă în perioada de tinerețe, iar cea a lui Marx este importantă mai târziu. Ca student la St. Petersburg

²⁰⁴ Pentru mai multe detalii pentru viața lui Bakunin, a se vedea Ernest Alfred Vizetelly, *The Anarchists: Their Faith and Record*, Turnbull and Spears Printers, Edinburgh, 1911

și Berlin, Bakunin a fost inițiat într-un entuziasm tineresc pentru romantismul și idealismul german. Publicarea lucrării [Reacțiunea în Germania] în 1842 i-a plasat numele la marginile radicale ale mișcării Tinerilor Hegelieni.”²⁰⁵ Mai târziu, Bakunin, abandonează idealismul și se convertește la materialism, în această ipostază, fiind cel mai bine cunoscut.

„Bakunin a fost influențat de către Proudhon să îmbrățișeze materialismul în locul idealismului”, dar tot el „vorbește despre nevoia de a purifica sistemul lui Proudhon de «toată decorația sa metafizică, idealistă și doctrinară»”. Este probabil că „Bakunin a dobândit de la Proudhon [...] principiul unei filozofii materialiste, dar nu și substanța ei. «Proudhon a fost o contradicție perpetuă: un geniu viguros, un gânditor revoluționar aducând argumente împotriva fantomelor idealizate, și totuși niciodată capabil să le depășească el însuși.»”²⁰⁶ Există o intimitate de substanță între cei doi gânditori - Bakunin scrie: „Proudhon înțelege și simte libertatea mai bine decât [Marx]. Proudhon, atunci când nu era obsedat de doctrina metafizică, era un revoluționar din instinct; îl adora pe Satan și proclama anarhia.”²⁰⁷

Bakunin a împrumutat de la Marx una din premisele esențiale ale sistemului său: tratarea istoriei din punctul de vedere al economiei. Tot în Marx, a găsit o confirmare a premisei materialiste. În *Statism și Anarhie* (1873), Bakunin nota: „Proudhon, în ciuda eforturilor sale de a găsi o poziție sigură pe terenul ferm al realității, a rămas un idealist și un metafizician. Punctul său de pornire este abstracția legii; doar astfel ajunge el la realitățile economice, pe când Marx, din contră, a enunțat și a dovedit adevărul, demonstrat de întreaga istorie a societății umane, că realitățile economiei

²⁰⁵ George Crowder, *Anarhismul clasic*, traducere Louis Ulrich Rinaldo, prefața Cristian Preda, Editura Antet, 1997, p.158

²⁰⁶ George Crowder, *op.cit.*, p.159

²⁰⁷ apud. Crowder, *op.cit.*, p.160

preced realitățile legii civile și politice.”²⁰⁸

Bakunin a intrat, însă, în istoria doctrinelor politice, tocmai din pricina opoziției sale cu Marx. În aceeași lucrare, Bakunin nota: „Nici un stat, oricât de democratic ar fi el, nici cea mai roșie republică – n-ar putea da poporului ceea ce vrea, adică, libera organizare și administrarea propriilor afaceri, de jos în sus, fără nici o intervenție sau violență de sus, pentru că orice stat, chiar și pseudo-statul popular inventat de dl. Marx, este în esență doar o mașinărie care controlează masele de sus.”²⁰⁹ Bakunin a avut subtilitatea să prevadă eșecul unui stat comunist, care pervertește revoluția socialistă, transformându-se într-un sistem de exploatare totalitară.

Dumnezeu și Statul (1871)

Premisele de bază ale acestei lucrări bakuniene (operă principală, dar rămasă neterminată) sunt anarhismul colectivist, materialismul și economia politică. Discursul lui Bakunin este centrat pe aceste trei axe. Ideea de bază a lucrării este aceasta: religia și statul folosesc același mecanism de control și exploatare a maselor. Cele două instituții sunt complementare și interdependente. Crowder, în *Anarhismul clasic* amintește că în secolul 20, teza lui Bakunin, a fost parțial infirmată de statele secularizate – totuși este drept că statul a împrumutat ceva din aura religiozității ca instrument de control. În Estul Europei, de asemenea, în state care nu s-au emancipat de mistica patriarhală, ortodoxistă, lucrarea lui Bakunin se dovedește actuală.

Cartea debutează șocant și spectaculos, cu o

²⁰⁸ apud. George Plechanoff, *Anarchism and Socialism*, la http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/critics/plechanoff/ch5.html

²⁰⁹ apud Noam Chomsky, „*For Reasons of State*” la <http://www.spunk.org/library/intro/sp000281.html>

deconstrucție materialistă a mitului Păcatului Originar, pe care Bakunin o folosește, pentru a deduce principii anarhiste de bun simț. Ni se spune că *Biblia* este „o carte foarte interesantă și foarte profundă, atunci când o considerăm una din cele mai vechi manifestări ale înțelepciunii și imaginației umane”.²¹⁰ Deconstrucția materialistă a religiei începe cu această frază: „Primii noștri strămoși, Adamii și Evele noastre, au fost, dacă nu gorile, atunci rude apropiate ale gorilei, fiare omnivore, inteligente și feroce, înzestrate într-o proporție mai mare decât orice alt animal din altă specie cu două facultăți prețioase – puterea gândirii și dorința rebeliunii.”²¹¹

Intră în scenă două principii antagonice: Iehova, zeul „cel mai gelos, cel mai vanitos, cel mai feroce, cel mai nedrept, cel mai sângeros, cel mai despot, cel mai ostil demnității și libertății umane” și Satana, „rebelul etern, primul gânditor liber, emancipatorul lumii.”²¹² Iehova este o metonimie pentru statul autoritar, despot, totalitar (control absolut) iar figura Satanei este folosită ca metonimie pentru anarhism, văzut ca rezistență activă (anti-autoritarism). Motivația Creației este interpretată ca egoistă sau ca satisfacerea unui instinct de putere: „Iehova i-a creat pe Adam și pe Eva, să-și satisfacă eterna singurătate egoistă, sau în dorința de a-și procura noi sclavi.” „Le-a interzis celor doi explicit să se atingă de arborele cunoașterii. Își dorea, de altfel, ca omul, lipsit de completa sa înțelegere, să rămână pe veci o bestie.” Satana, de obicei interpretat ca principiul răului, este văzut acum ca un principiu activ, al cunoașterii, al eliberării: „El îl face pe om să se rușineze de ignoranța sa bestială și de umilința sa; îl emancipează, lipește pe obrazul

²¹⁰ Bakunin, *God and the State*, translated by Benjamin R. Tucker, Online Version, Anarchist Archives, Bakunin Reference Archives, marxists.org, 1999, I, 1

²¹¹ Bakunin, *op.cit.*, *ib.*

²¹² Bakunin, *op.cit.*, *ib.*

său sigiliul libertății și al umanității, provocându-l la nesupunere – incitându-l să guste din pomul vieții.”

Deconstrucția bakuniană este o parodie a parabolei teologice, bazându-se pe o inversare a rolului celor doi protagoniști. Dumnezeu este un principiu eleat, care are ca ultimă consecință involuția (văzută ca un sinonim al stagnării), iar Satana este un principiu heraclitic, care consideră evoluția și viața în complementaritatea și consonanța lor. Intr-un context moral, Dumnezeu (și prin extensie autoritatea) este rău, iar Satana (prin extensie anarhismul, contra-autoritarismul) este bun – relativizați la om. Dacă omul ar fi rămas în rai, el ar fi atins o stare de perfecțiune vecină cu imbecilitatea, pentru că nu și-ar fi schimbat condiția de animal. „Căderea”, sau intrarea în istorie, construirea unei lumi umane, este consecința acceptării consilierii demonice. Ispita, odată acceptată, are ca și consecință trecerea de animalitate la umanitate; astfel, ispita a fost o inițiere.

Astfel, cele trei „principii fundamentale [care] constituie condiția esențială a dezvoltării omenești” sunt: animalitatea umană, gândirea, rebeliunea.²¹³ Primul este un principiu al interpretării materialiste („omul, ca tot ceea ce există în această lume, este materie”), al doilea este raționalitatea, care ne separă de strămoșii noștri, (Adami și Eve gorile), iar al treilea este aptitudinea pentru revoltă, principiu-cheie, fără de care nu ar fi existat saltul, mutația necesară.

La fel ca materialistii, Bakunin crede în progres. Este dezolat de toate acele doctrine de inspirație metafizică sau teologică, care consideră, infinitul la origine și existența umană ca o pierdere a acelui întreg, ca o cădere. El accentuează, într-un mod de gândire evoluționist, asupra faptului, că existența umană este o dezvoltare de la simplu la complex. Pentru a ne pătrunde mai bine de atmosfera

²¹³ Bakunin, *op.cit.*, I, 3

scientistă, în care trăiau nihiștii și anarhiștii la sfârșitul secolului al 19-lea, trebuie doar să citim Turgheniev, *Părinți și copii*, în care personajul principal, unul din primele nihiște din istoria literaturii, decretează ateismul, în timp ce face disecții pe broaște. Materialismul științific, biologismul, evoluționiste erau constante de bază ale modului de a fi nihișt/anarhist, în același timp cu refuzul autorității și „gândirea liberă.”

Opoziția dintre materialism și idealism, este transpusă cu bun simț: „dezvoltarea istorică a omului, conform școlii materialiste, este o ascensiune progresivă; în sistemul idealist, ea nu poate fi decât o cădere continuă.”²¹⁴ Sau chiar la începutul studiului, citim: „Negreșit, idealiștii greșesc și materialiștii au dreptate. Da, faptele sunt înaintea ideilor; da, idealul, este, cum a spus Proudhon, doar o floare, ale cărui rădăcini zac în condițiile materiale ale existenței.”²¹⁵

Critica idealismului are o mare însemnătate și vom vedea imediat de ce. Idealismul (care este de inspirație metafizică și teologică) merge „de la superior la inferior, de la complex la simplu. [Începe] cu Dumnezeu, văzut fie ca persoană, fie ca substanță divină, fie ca idee, și primul pas pe care-l face constituie o cădere teribilă de la înălțimile sublime ale ideii eterne în mocirla lumii materiale; de la perfecțiunea absolută la imperfecțiunea absolută; de la gândire la existență, sau mai bine zis, de la ființa supremă la nimic. Când, cum, de ce ființa divină, eternă, infinită, absolut perfectă, probabil obosită de ea însăși, s-a decis să facă acest *salto mortale*”, nimeni nu poate explica. „Acest teribil mister este inexplicabil – este absurd, pentru că doar absurdul nu poate fi explicat. Este evident că cei care îl consideră esențial pentru fericirea lor, trebuie să renunțe la rațiune și să se întoarcă la credința naivă și stupidă” (și

²¹⁴ Bakunin, *op.cit.*, II, 12

²¹⁵ Bakunin, *op.cit.*, I, 1

să adopte cuvintele lui Tertullian, *Credo quia absurdum*).²¹⁶

Aici turnura lui Bakunin este genială - „Imediat apare o nouă întrebare: Cum ajunge un om inteligent și bine-informat să simtă nevoia (s.n.) să creadă în acest mister?” Acum putem înțelege de ce critica idealismului este esențială. Idealismul (supranume pentru religie și metafizica teologică), ca drog, este un instrument de control. Trebuie să credem că Dumnezeu este creatorul absolut (primul monarh), că ne tragem din el, pentru a nu avea dubii asupra existenței sale. Trebuie să credem în Dumnezeu, pentru a crede în stat. „Oamenii, din păcate, sunt încă foarte ignorați, și sunt ținuti în ignoranță prin eforturile sistematice ale guvernelor, care iau această ignoranță, și pe bune motive, drept condiția esențială a puterii lor.”²¹⁷ Într-o paranteză, Foucault, Deleuze sau Culianu, sub inspirația lui Nietzsche, au folosit, în secolul 20, aceeași turnură a gândirii, prezentă la Bakunin, pentru a stabili metodele de supraveghere și control statale: statul folosește o legitimare metafizică pentru a identifica-ordonaține sub control individul. Gândirea celor trei este o manifestare a unui anarhism subliminal.

La Bakunin, respingerea „idealismului”, se constituie într-o respingere a religiozității și a autoritarismului. „Dacă există Dumnezeu, omul este un sclav; acum, omul poate și trebuie să fie liber; deci, Dumnezeu nu există.”²¹⁸ Sau, inversând fraza celebră a lui Voltaire: „Dacă Dumnezeu ar exista, ar trebui desființat.”²¹⁹ Anti-autoritarism: „Intr-un cuvânt, respingem orice *legislație*, orice *autoritate*, orice *influență* privilegiată, oficială, împuternicită, fie ea rezultând dintr-un drept de vot universal, convinși că ea va servi doar avantajului *minorității* dominatoare de *exploratori* împotriva intereselor imensei majorități de supuși. Doar în acest sens,

²¹⁶ Bakunin, *op.cit.*, I, 4

²¹⁷ Bakunin, *op.cit.*, I, 4

²¹⁸ Bakunin, *op.cit.*, II, 2

²¹⁹ Bakunin, *op.cit.*, II, 3

suntem anarhiști.”²²⁰

Ateismul lui Bakunin este teleologic: doar atât timp cât nu există Dumnezeu, omul poate fi liber. Chiar și un comandament moral interior este derivat din ateism (omul „trebuie” să fie liber). În absența patrimoniului religios, omul poate să se autodirijeze – să devină stăpânul propriului său destin. Anti-autoritarismul este în același timp anti-capitalist și anti-comunist; se bazează pe același instinct (de fapt „drept”) de rebeliune, care l-a făcut pe om să părăsească Grădina Edenului. Dacă Dumnezeu era văzut ca un dictator, statul are ca principală funcție o dominație sacramentală.

Mai este un motiv pentru care ateismul este justificat: biserica nu este doar un instrument de control mental, ci și un exploatator economic. „[Biserica Apostolică] a fost prima care a descoperit acest adevăr incontestabil, dar *prea puțin creștin* (s.n), că bogăția și puterea, exploatarea economică și dominarea politică a maselor, sunt două metode inseparabile ale regatului lui Dumnezeu pe pământ; bogăție care consolidează și sporește puterea, putere care creează și descoperă noi mijloace de îmbogățire, și amândouă asigurând, mai eficient decât martirajele și credința apostolilor, mai eficient chiar decât grația divină, succesul propagandei creștine.”²²¹

Trebuie să amintim în încheiere cele două principii pe care Bakunin, le cultivă, în opera sa. Primul este cel al libertății: „Sunt un iubitor fanatic al libertății, pe care o consider condiția unică prin care inteligența, demnitatea și fericirea umană poate să se dezvolte; nu libertatea pur formală admisă, măsurată și ajustată de Stat, o minciună eternă care nu reprezintă nimic altceva în realitate decât privilegiul unora instituit pe sclavia celorlalți; nu libertatea individualistă, egoistă, meschină și fictivă exaltată de Școala lui J.-J. Rousseau și ale școli ale liberalismului burghez, care

²²⁰ Bakunin, *op.cit.*, II, 7

²²¹ Bakunin, *op.cit.*, II, 10

se referă la drepturile virtuale ale tuturor, reprezentate de un Stat care limitează drepturile celorlalți — o idee care conduce inevitabil la reducția drepturilor tuturor la zero. Nu, mă refer la singura libertate care este demnă de acest nume, libertate care constă în dezvoltarea completă a tuturor puterilor materiale, intelectuale și morale, care sunt latente în fiecare persoană; libertate care nu recunoaște alte restricții decât acelea determinate de legile proprii naturii individuale, care nu pot de fapt fi considerate restricții de vreme ce aceste legi nu sunt impuse de alt legislator din afara sau deasupra noastră, legi ce sunt imanente și inerente, formând baza ființei noastre materiale, intelectuale și morale — ele nu ne limitează ci sunt la condițiile reale și imediate ale libertății noastre.”²²²

Al doilea principiu evidențiat de opera bakuniană este cel al egalității: „Nici un individ nu își poate recunoaște propria sa umanitate și nu o poate realiza în propria sa viață, dacă nu o recunoaște în ceilalți. Nici un om nu se poate emancipa, decât emancipându-i prin el pe cei din jurul său. Libertatea mea este libertatea tuturor, pentru că eu nu sunt cu adevărat liber, liber nu doar în gând cât și în faptă, atât timp cât libertatea și drepturile mele nu își găsesc confirmarea, sancționarea, în libertățile și drepturile tuturor oamenilor, egali mei.”²²³

Libertatea și egalitatea sunt astfel intercondiționate. Libertatea este văzută ca „auto-dirijare morală. [...] Experiența socială este cea care face posibilă o astfel de libertate prin transformarea omului într-o ființă morală. [...] Libertatea mea va crește dacă mai mulți oameni din jurul meu sunt liberi și dacă libertatea lor este mai mare.”²²⁴

²²² apud Noam Chomsky, *For Reasons of State*, ed.cit.

„Dacă am căuta o singură idee conductoare a tradiției anarhiste, ar fi, cea exprimată de Bakunin, în scrierea sa despre Comuna de la Paris, [atunci când vorbește de libertate].”

²²³ apud. George Plechanoff, *Anarchism and Socialism*, ed.cit.

²²⁴ Crowder, *op.cit.*, p.169

8. Concluzii

Acest eseu și-a propus să analizeze nihilismul prezent în filozofie, literatură și politică. Reușitele lui ar putea fi următoarele: o evidențiere a tehnicii contrariilor (așa numita *schizo-dialectică*) prezentă la Kierkegaard. Dialectica paroxistică a filozofului danez, opusă dialecticii clasicizante hegeliene, este maniera care a influențat în mod special anti-metafizica, ilustrată în opera unor filozofi ca Șestov, Fondane, Cioran, Sartre, Camus sau Heidegger.

Sunt de menționat la acest capitol și interpretarea nihilismului nietzschean din punctul de vedere al absenței alterității și punerea în legătură a conceptelor de nihilism și Eternă Reîntoarcere, intercondiționare ce revine la Blanchot. Lautréamont a fost interpretat – infidel – într-o grilă de lectură filozofică, ce urmărește conceptele de „anti-umanism” și „crimă universală”, într-un univers post-schopenhauerian și pre-cioranian. S-a evidențiat de asemenea schimbarea de mentalitate ce survine în simbolismul francez, cu privire la imagistică divină.

Rimbaud, celălalt poet „decadent” a fost valorizat din două puncte de vedere: s-a surprins „descoperirea” inconștientului, merit pe care îl împarte cu tânărul Nietzsche și o teorie a libertății oarecum perversă, ce anticipează scrierile postume ale lui Kafka. Stirner, tratat la secțiunea de politică, a fost interpretat filozofic, în comparație cu Friedrich Nietzsche, din perspectiva dualismului său pregnant „individ-om”. Bakunin, promotorul anarhismului colectivist, a fost comentat din nou într-un context filozofic (Hegel, Proudhon, Marx), punându-se accentul pe a sa deconstrucție a mentalității religioase, considerată a fi, la fel ca la Marx, o tehnică de aservire.

Scopul acestei lucrări a fost acela de a evidenția rolul instrumental al nihilismului, de care vorbește Culiianu. La fel ca celelalte metode ale gândirii critice radicale (scepticismul, cinismul), nihilismul are un habitus (*negația*) și o motivație (anularea unei realități sau al unui mod de a concepe realitatea care este considerat ilicit, contra-productiv sau depășit). Dacă efectele nihilismului pot fi simultane cu iraționalismul, metodica sa este aproape carteziană, de o logică necruțătoare; de unde și paradoxica sa – irațional prin raționalitate - și caracterul său anti-teleologic. Nihilismul este doar o etapă între un drum defunct și o restructurare, revalorizare, re-naștere.

Bibliografie

1. Bibliografie primară

BAKUNIN, Mihail, *God and the State*, translated by Benjamin R. Tucker, Online Version, Anarchist Archives, Bakunin Reference Archives, marxists.org, 1999

KIERKEGAARD, Søren, *Frică și cutremur*, traducere și prefață Leo Stan, Editura Humanitas, București, 2002

KIERKEGAARD, Søren, *Frică și cutremurare. Hegel – Spiritul iudaismului*, traducere, cuvânt introductiv, note de Dragoș Popescu, Editura Antaios, Oradea, 2001

KIERKEGAARD, Søren, *Maladia mortala*, traducere George Popescu, Editura Omniscope, 1998

KIERKEGAARD, Søren, *Scrieri 1, Conceptul de anxietate*, traducere Adrian Arsinevici, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998

LAUTRÉAMONT, *Cânturile lui Maldoror*, traducerea Tașcu Gheorghiu, Editura Univers, 1976

LAUTRÉAMONT, *Les Chants de Maldoror*, opinion de Poulet-Malassis, texte établi par Maurice Saillet, Librairie Générale Française, 1963

NIETZSCHE, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Editura Humanitas, București, 1996

NIETZSCHE, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, traducerea Francisc Grunberg, Ed. Teora, București, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia moralei*, traducere Danie Lăzarescu, preambul Harald Hoffding, Editura Mediarex, f.a.

NIETZSCHE, Friedrich, *Opere complete*, vol. 2, „Nașterea tragediei”, par.1, Editura Hestia, 1998

NIETZSCHE, Friedrich, *Voința de putere*, traducere și studiu introductiv de Claudiu Băciu, Ed. Aion, Oradea, 1999

NIETZSCHE, Friedrich, KSA 5, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hrsg. von Colli-Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999

NIETZSCHE, Friedrich, KSA 12, *Nachlass 1885-1887*, hrsg. Von Colli-Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999

RIMBAUD, Arthur, *Opere*, 2003, trad. de Mihail Nemeș

RIMBAUD, Arthur, *Poésies*, Bookking International, Paris, 1993

STIRNER, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1972

STIRNER, Max, *The Ego and His Own*, Translated from the German by Steven T. Byington, with an Introduction by J. L. Walker, New York, Benj. R. Tucker Publisher, 1907

2. Bibliografie secundară

ADORNO, Th. W., *Werke*, Band 2, Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1998

BAUDELAIRE, Charles, *Les Fleurs du Mal*, adunate de Geo Dumitrescu, introducere și cronologie de Vladimir Streinu, ELU, București, 1968

BAYO, Gerard, *Revolta lui Arthur Rimbaud*, traducere de Ioan Adam și Robert Adam, Editura Eminescu, 1998

BENJAMIN, Walter, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, notă biografică de Friedrich Podszus, Ed. Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2002

BONAVENTURA, *Veghile de noapte*, traducerea Hertha Perez și Doina Florea, Junimea, Iasi 1973

BYRON, G., *Complete Poetical Works*, Web Edition, 2003

CAMUS, Albert, *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, Editura RAO, Bucuresti, 2002

CĂRTĂRESCU, Mircea, *Nostalgia*, Editura Humanitas, București, 1997

CIORAN, Emil, *Antropologia filosofică*, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991

CIORAN, Emil, *Demiurgul cel rău*, traducere Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1995

CIORAN, Emil, *Pe culmile disperării*, Humanitas, Buc., 1990

CIORAN, Emil, *Tratat de descompunere*, traducere Irina Mavrodin, Humanitas, București, 1996

COPLESTON, *A History of Philosophy*, vol. VII, Image Books, 1963

CROWDER, George *Anarhismul clasic*, traducere Louis Ulrich Rinaldo, prefața Cristian Preda, Editura Antet, 1997

CULIANU, I.P., *Religie și putere*, ediție îngrijită de Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1996

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura All, București, 2002

DELUMEAU, Jean, *Păcatul și frica*, traducere Mihai Ungurean și Liviu Papuc, Editura Polirom, Iași, 1998

DERRIDA, Jacques, *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997

DIACONU, Madalina – Pe Marginea Abisului, Editura Științifică, București, 1996

EMINESCU, Mihai, *Memento mori*, ediția Al. Piru, Editura Vlad&Vlad, Craiova, 1993

- FRENZEL, Ivo, *Friedrich Nietzsche*, traducere de Carmen Oniș, Editura Teora, București, 1997
- FROMM, Erich – *Frica de libertate*, traducerea Magdalena Mărginuț, Editura Teora, București, 1998
- FUNDOIANU, Benjamin, *Conștiința nefericită*, traducere de Andreea Vladescu, Editura Humanitas, București
- GARDINER, Patrick, *Kierkegaard*, traducere Laurențiu Stefan-Scarlat, Editura Humanitas, București, 1997
- HEIDEGGER, Martin, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M., 1970
- HENNIGFELD, Jochem, *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld, Primus Verlag, 1998
- HUXLEY, Aldous, *The Doors of Perception*, Harper & Row, Publishers, New York 1963
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Tratat despre moarte*, traducerea Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2000
- KAFKA, Franz, *Opere complete*, vol.2, Editura Univers, traducere de Mircea Ivănescu, 1996
- KAMPITS, Peter, *Între aparență și realitate. O istorie a filozofiei austriece*, traducere Radu Gabriel Pârvu, Editura Humanitas, București, 1999
- KLUBACK-Finkenthal, *Ispitele lui Emil Cioran*, traducere de Adina Arvatu, C.D. Ionescu și Mihnea Moise, Editura Univers, București, 1999
- LIICEANU, Gabriel, *Declarație de iubire*, Humanitas, București, 2001
- LIICEANU, Gabriel, *Ușa interzisă*, Humanitas, București, 2002
- LOVINESCU, Horia, *Rimbaud*, Ed. Univers, București, 1981
- POE, E.A., *Complete Poetical Works*, Web Edition, 2002
- RUYSSEN, Th., *Schopenhauer*, traducere Cornel Sterian, Editura Tehnică, București, 1995
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Carl Hanser Verlag, München Wien, 1997
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer și Anii sălbatici ai filozofiei*, traducere Daniel Necșa, Editura Humanitas, București, 1998
- SCHIERECK, Larry Alan, *Max Stirner's Egoism and Nihilism*, Revised for W3, 1996
- SIMMEL, Georg, *Cultura filozofică*, traducere Nicolae Stoian și Magdalena Popescu-Marin, Ed. Humanitas, 1998, p. 72
- SLOTERDIJK, Peter, *Reguli pentru parcul uman*, traducere Ion Nastasia, Humanitas, București, 2003
- SOLOMON, Petre, *Rimbaud – o călătorie spre centrul pământului*, Editura Albatros, București, 1980
- ȘESTOV, Lev, *Filosofia tragediei*, traducere de Teodor Fotiade, Editura Univers, București, 1999

VATTIMO, Gianni, *Aventurile diferenței*, traducere de Stefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1996
VATTIMO, Gianni, *Introduction à Nietzsche*, traduit par Fabienne Zanussi, De Boeck Universite, Editions Universitaires
VIZETELLY, Ernest Alfred, *The Anarchists: Their Faith and Record*, Turnbull and Spears Printers, Edinburgh, 1911
WILDE, Oscar, *Balada închisorii din Reading*, ediție bilingvă, traducere de N. Porsenna, Editura Arania, Brașov, 1991

3. Alte resurse

Articolul *Anarchism* din *The Encyclopaedia Britannica*, 1910
http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/britanniaanarchy.html
CHOMSKY, Noam, *For Reasons of State*
<http://www.spunk.org/library/intro/sp000281.html>
Miles, A.J. *Nietzsche*
http://www.faithweb.freemove.co.uk/PDF_Files/full.pdf
PLECHANOFF, George, *Anarchism and Socialism*
http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/critics/plechanoff/ch5.html
Secolul 21, nr.1-6/2001, „Nietzsche. Un Precursor al Secolului 20”
The Drunken Boat – The Life and Poetry of Rimbaud
<http://members.tripod.com/RoadSide6/frames.html>
The Internet Encyclopedia of Philosophy
Encyclopedia Britannica Deluxe Edition 2004
The Stanford Encyclopedia of Philosophy
The Philosophical Forum, Volume 8, number 2-3-4, 1978

Cuprins

1. **Introducere** / 7
 - 1.1. Structură / 7
 - 1.2. Definiții ale nihilismului / 8
 - 1.3. Problematică / 10
2. **Schizo-dialectica: Kierkegaard** / 13
 - Introducere / 13
 - Frică și cutremurare* (1843) / 16
 - Conceptul de anxietate* (1844) / 18
 - Maladia mortală* (1849) / 20
3. **Nihilismul teoretizat: Nietzsche** / 24
 - Introducere / 24
 - Voința de putere* (1882-1888) / 26
 - Așa grăit-a Zarathustra* (1883-1885) / 33
4. **Anti-Omul și apocalipsa imanentă: Lautréamont** / 50
 - Introducere / 50
 - Cânturile lui Maldoror* (1869) / 51
5. **Anti-raționalul: Rimbaud** / 73
 - Introducere / 73
 - Un anotimp în infern* (1873) / 74
6. **Unicitatea Eului: Stirner** / 84
 - Introducere / 84
 - Unicul și personalitatea sa* (1844) / 87
7. **Conceptul de libertate: Bakunin** / 96
 - Introducere / 96
 - Dumnezeu și Statul* (1871) / 98
8. **Concluzii** / 105
 - Bibliografie* / 107